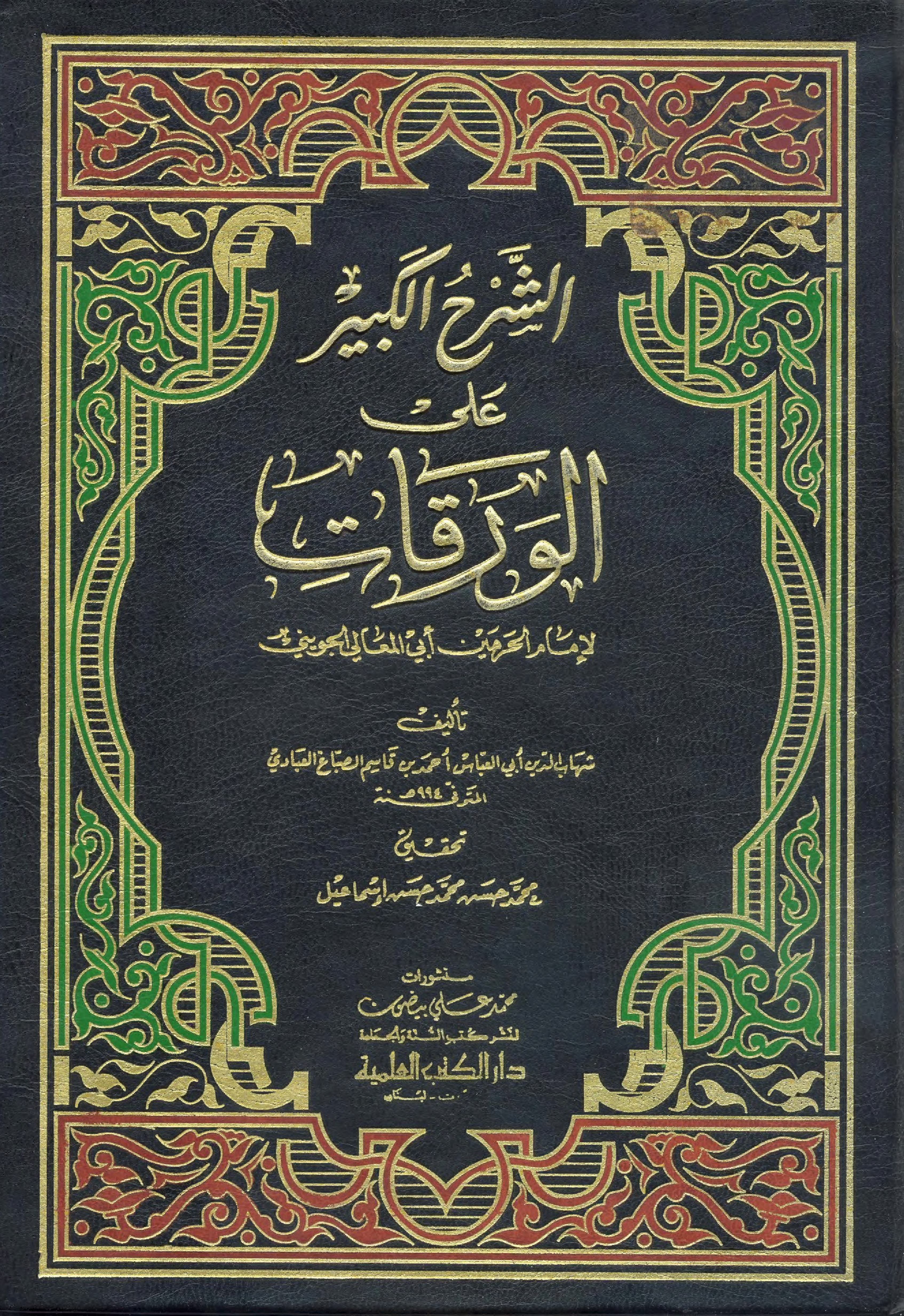
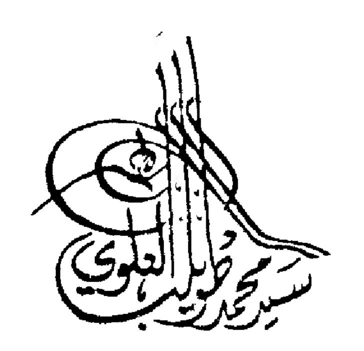

الشرح الكبير
على
الورقات
لإمام الحرمين أبي المعالي الجويني
تأليف
شهاب الدين أبي العباس أحمد بن قاسم الصباغ العبادي
المتوفى سنة ٩٩٤هـ
تحقيق
محمد حسن محمد حسن إسماعيل
منشورات
محمد علي بيضون
لنشر كتب السنة والجماعة
دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان



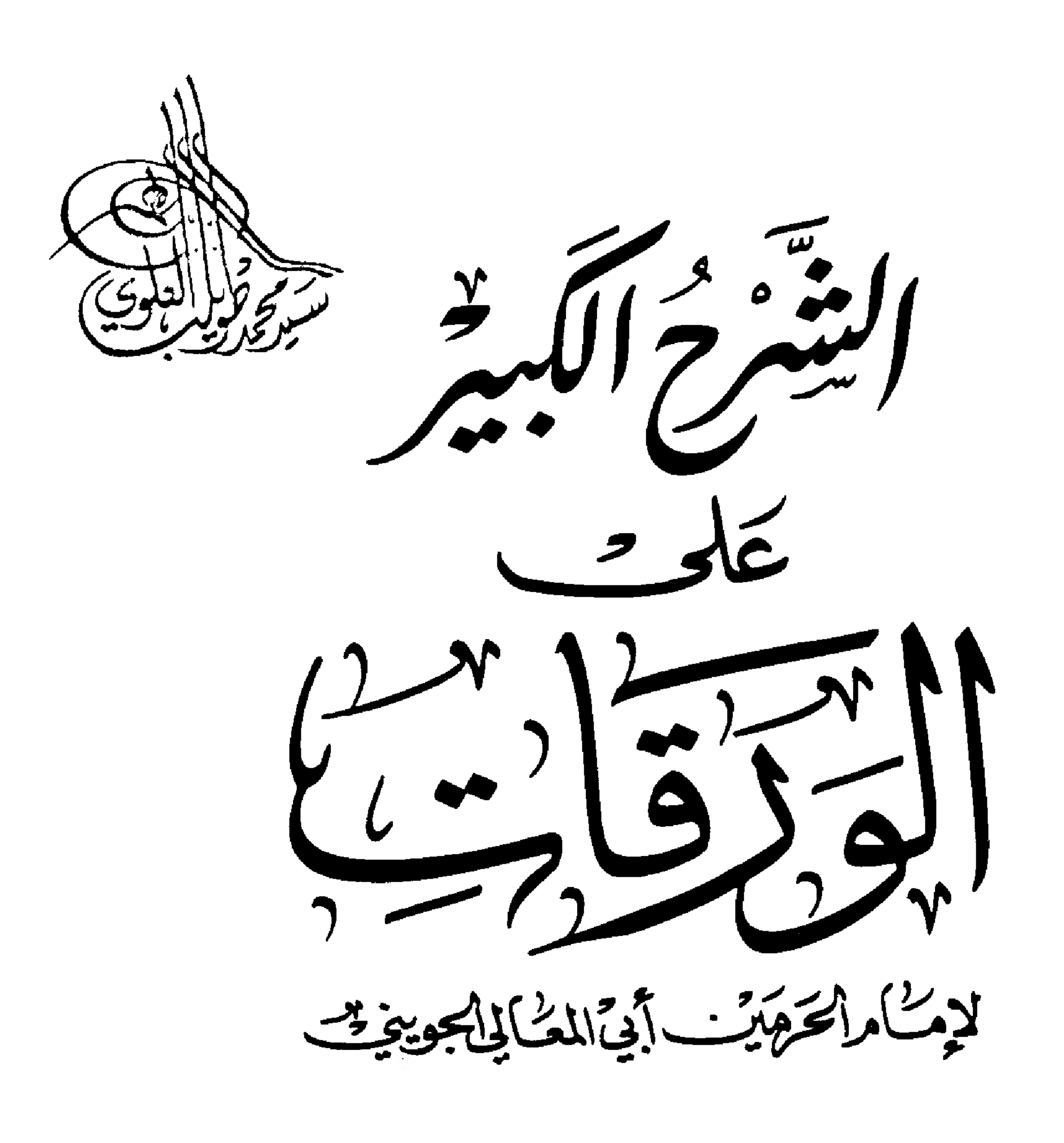


الشرح الكبير

على

الورقات

لإمام الحرمين أبي المعالي الجويني



تأليف

شهاب الدين أبي العباس أحمد بن قاسم الصباغ العبادي

المتوفى سنة ٩٩٤هـ

تحقيق

محمد حسن محمد حسن إسماعيل

منشورات
محمد علي بيضون
لنشر كتب السنة والجماعة
دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

منشورات محمد علي بيضون



دار الكتب العلمية

الطبعة الأولى
٢٠٠٣ م - ١٤٢٤ هـ

دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

رمل الظريف شارع البحتري بناية ملكارت
الإدارة العامة: عرمون القبة مبنى دار الكتب العلمية
هاتف وفاكس: ١٣/١٢/١١/٨٠٤٨١٠ (٥ ٩٦١+)
صندوق بريد: ٩٤٢٤ ١١ بيروت لبنان

Dar Al-Kotob Al-ilmiyah
Beirut - Lebanon
Raml Al-Zarif, Bohtory Str., Melkart Bldg. 1st Floor
Head office
Aramoun - Dar Al-Kotob Al-ilmiyah Bldg.
Tel & Fax: (+961 5) 804810 / 11 / 12 / 13
P.O.Box: 11-9424 Beirut - Lebanon

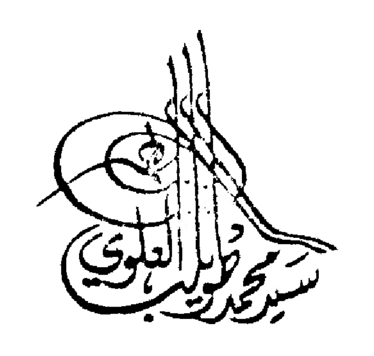
Dar Al-Kutub Al-ilmiyah
Beyrouth - Liban
Raml Al-Zarif, Rue Bohtory, Imm. Melkart, 1er Étage
Administration général
Aramoun - Imm. Dar Al-Kotob Al-ilmiyah
Tel & Fax: (+961 5) 804810 / 11 / 12 / 13
P.P: 11-9424 Beyrouth - Liban

ISBN 2-7451-3458-2



http://www.al-ilmiyah.com/

e-mail: sales@al-ilmiyah.com
info@al-ilmiyah.com
baydoun@al-ilmiyah.com



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

المقدمة

ترجمة صاحب الورقات:

هو عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن عبد الله بن يوسف بن محمد ابن حيوة الجويني الشافعي النيسابوري.

يكنى بأبي المعالي، ويلقب بإمام الحرمين.

ولد -رحمه الله- في بشتقان سنة (٤١٩هـ) مؤلفاته كثيرة منها الورقات التي شرحها الشيخ العبادي.

توفي -رحمه الله- سنة (٤٧٨هـ) ودفن في داره في نيسابور[1].

ترجمة الشارح:

هو: أحمد بن قاسم الصباغ العبادي القاهري الشافعي الأزهري، لقبه شهاب الدين، وكنيته أبو العباس. من شيوخه قطب الدين عيسى الصفوي (٩٥٣هـ)، والشيخ شهاب الدين أحمد البرلسي (٩٥٧هـ)، والشهاب أحمد الرملي (٩٥٧هـ)، والشيخ محمد ناصر الدين اللقاني (٩٨٥هـ).

وقد اختلف المؤرخون في تاريخ وفاته: فالأكثر على أنه توفي سنة (٩٩٤هـ)، وقيل: غير ذلك، قال نجم الدين الغزي -رحمه الله- في الكواكب السائرة: توفي الشهاب القاسمي سنة (٩٩٤هـ) عائدًا من الحج ودفن بالمدينة المنورة، كما قرأته بخط تلميذه ابن داود المقدسي -رحمه الله[2]

---

(١) انظر النجوم الزاهرة (١٢١/٥)، شذرات الذهب لابن العماد (٣٥٨/٣ - ٣٦٢)، طبقات الشافعية للسبكي (٢٤٩/٣) هدية العارفين (٦٢٦/١).

(٢) انظر شذرات الذهب (٤٣٣/٨) ، هدية العارفين (١٤٩/١)، الكواكب السائرة (١٢٤/٣)، إيضاح المكنون (٤٢٣/١)، الأعلام للزركلي (١٩٨/١).

وصف المخطوط:

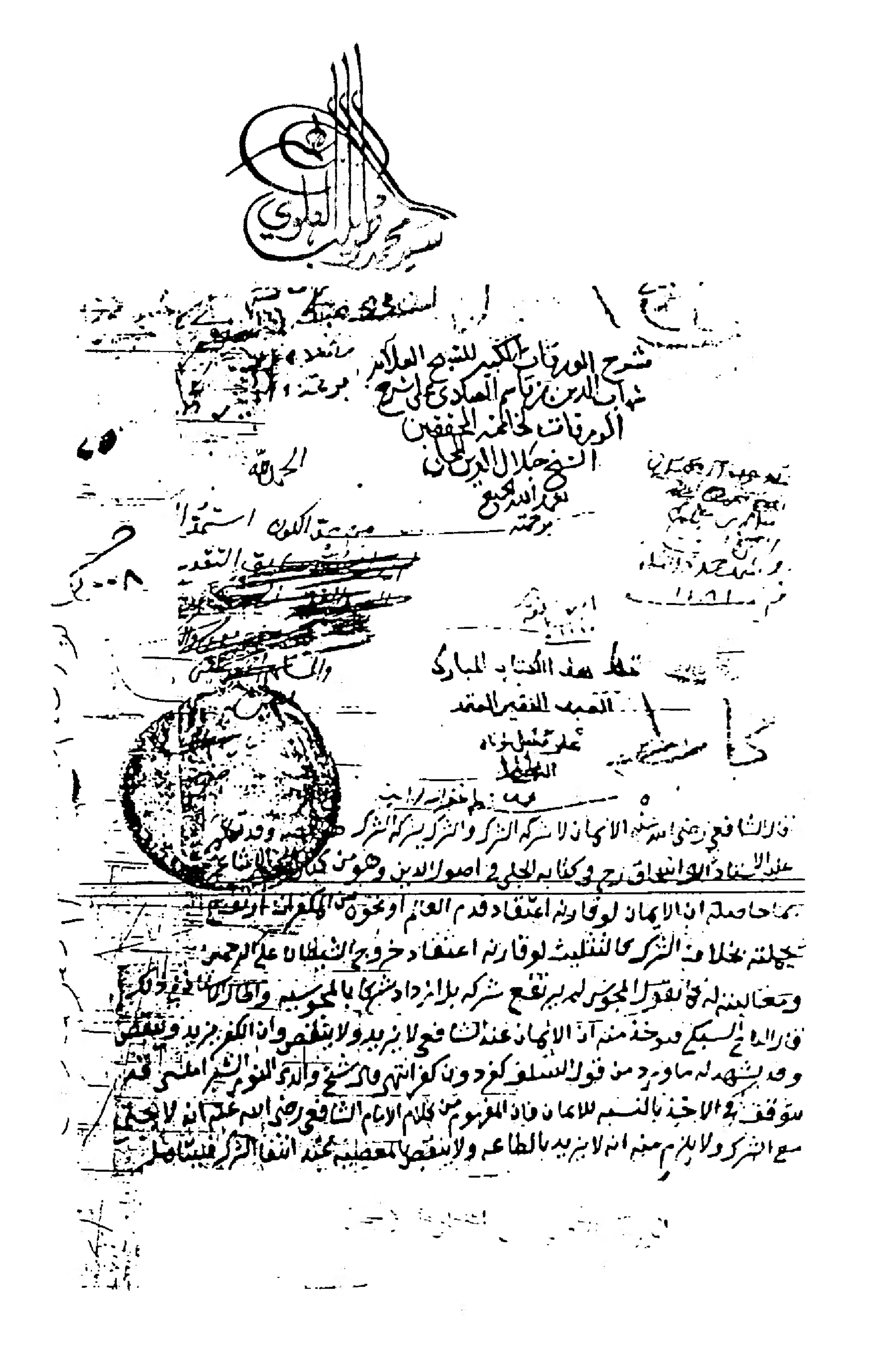
لقد اعتمدنا بفضل الواحد الأحد الفرد الصمد في تحقيق هذا الكتاب على النسخ الخطية الآتية:

النسخة الأولى: نسخة المكتبة الأزهرية تـــحت رقم (١٥٩٠) عروس (٤٢٢٤٩) وتقع في (١٣٣/ق).

النسخة الثانية: نسخة دار الكتب المصرية، تحت رقم (٢٦٤/أصول طلعت) وتقع في (١١٤/ق).

النسخة الثالثة: نسخة دار الكتب المصرية، تحت رقم (١٣٥/أصول: وتقع في (٨٩/ق).

* * *



طرة نسخة دار الكتب المصرية [١٣٥/أصول]

لوحة/أ الورقة الأولى من نسخة دار الكتب [لوحة/ب]

كتاب شرح الورقات لشيخ الإسلام ... الدين

الأعظم حبر الأمة وملك الأئمة إمام الحرمين وشرحها

للعلامة المحقق والحبر المدقق مولانا الشيخ

جلال الدين المحلي الكبير في أصول الفقه

للشيخ الإمام المحقق المدقق

الشيخ أحمد بن قاسم

العبادي الشافعي

تغمده الله برحمته

أمين

وهو الشرح الكبير للعبادي

سيد محمد طويلب العلوي

طرة النسخة الأزهرية

لوحة أ الورقة الأولى من النسخة الأزهرية [لوحة/ب]

بسم الله الرحمن الرحيم

من ممد الكون أستمد العون، وصلى الله على سيدنا محمد وسلم، حمدًا يليق بجلال عزتك يا رب العالمين، وشكرًا ينبغي لجزيل أفضالك يا أكرم الأكرمين، وصلاة وسلامًا على أشرف أوليائك، وخلاصة أصفيائك سيد المرسلين، وعلى آله وأصحابه هداة الحق وحماة الدين، صلاة وسلامًا دائمين أبد الآبدين.

وبعد[1] ، فهذا ما دعت إليه حاجة المتفهمين لورقات سيدنا ومولانا شيخ الإسلام، مقتدى العلماء الأعلام، حبر الأمة، ملك الأئمة، مولانا أبي المعالي عبد الملك إمام الحرمين، وشرحها للعلامة المحقق والحبر المدقق مولانا جلال الدين محمد المحلي، تغمدهما الله بمزيد الرحمة والغفران، وأسكنهما بمنه فراديس الجنات . من شرح ألفاظهما ، ويبين بحسب الطاقة مرادهما، ويتمم مفادهما على وجه لطيف، وأنموذج شريف يستحسنه الناظر ويتروج به الخاطر، نفع الله تعالى به آمين.

قال المصنف -رحمه الله- (بسم الله) أي بكل اسم للذات الأقدس المسمى بهذا الاسم الأنفس من جملتها لا بشيء من غيرها مطلقًا ، ابتدئ أو أؤلف ملتبسًا متبركًا، أو مستعينًا[2] .

---

(١) تسمى فصل الخطاب.

(٢) وذلك اقتداء بالكتاب العزيز في ابتدائه بهما في الترتيب التوقيفي ، لا أنهما أول ما أنزل، فإنه خلاف ما في صحيح البخاري وغيره في بدء الوحي، من أن أول ما أنزل " اقرأ " وقد نقل أبو بكر التونسي إجماع علماء كل ملة على أن الله سبحانه وتعالى، افتتح جميع كتبه ببسم الله الرحمن الرحيم، وعملاً بخبر: " كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه ببسم الله الرحمن الرحيم فهو أبتر أو أجذم أو أقطع " أي ناقص وقليل البركة، فهو وإن تم حسًّا لا يتم معنى مع خبر " كل أمر ذي بال لا يبدأ =

(الرحمن الرحيم) أي: الموصوف بكمال الإنعام وما دونه، أو بـــإرادة ذلك، فمدلولهما من صفات الفعل أو الذات[1] ولما كان الحمد نسبة الجميل إليه [٢/ب] على الوجه المخصوص، وكانت جملة البسملة متضمنة لذلـــك اقتصر عليها اختصاراً، واستشكلت هذه الجملة بأنها إن كانت خبرية، ورد أن من شأن الخبر الصادق أن يتحقق مدلوله في الواقع بدونه، ويكون الخـــبر حكاية عنه، وما هنا بخلاف ذلك، لأن مصاحبة الاسم والاســـتعانة بـــه، -وهما من تتمة الخبر- لا يتحققان إلا بهذا اللفظ، وإن كانت إنشائية،ورد أن من شأن الإنشاء أن يتحقق مدلوله به، وأصل جملة البسملة بخلاف ذلك غالبًا ، إذ كل ما ليس بقول -كالأكل والسفر- لا يحصل بالبسملة، فكيف يصح تقدير آكل، أو أسافر باسمه، بقصد الإنشاء وإن كان لإنشاء المصاحبة، أو الاستعانة.

ورد أنه يلزم أن تكون الجملة لإنشاء متعلقها، ويكون الأصـــل غـــير مقصود، وذلك في غاية الندور.

فإن قلت: لم ترك الحمد والتشهد والصلاة على النـــبي -صلـــى الله عليـــه وسلم- . قلت: أما الحمد، فلحصوله بالبسملة كما تقدم، وأمـــا البقيـــة فللاختصار، على أنه يمكن أن يعتذر عنه بأنه أتى بها لفظًا، كمـــا اعتـــذر بذلك عمن لم يضم السلام إلى الصلاة عليه - صلى الله عليه وسلم- واعلم أن الإشارة الواقعة في أوائل التصانيف إن كانت بعد التـــأليف، فإمـــا إلى

=

فيه بالحمد لله ". انظر جوهرة التوحيد (ص ٢).

(١) فهمـــا صفتان مأخوذتان من الرحمة بمعنى الإحســـان، أو إرادة الإحســـان، لا بمعناها الأصلي الذي هو رقة في القلب تقتضي التفضل والإحسان لاستحالة ذلك في حقه تعالى. انظر جوهرة التوحيد (ص ٣).

موجود في الخارج، وإما إلى [٣/أ] موجود في الذهن ففي الاقتصار على الأول على هذا التقدير تقصير أو قصور وإن كانت قبله فإلى الثاني فقط، وفي كل منهما إشكال.

أما الأول: فلأن الإشارة إلى ما في الخارج لا تستقيم إلا بأن يراد النقوش، لكن النقوش لا يناسبها الأخبار الواقعة بعد في نحو قولهم هذا مختصر مسمى بكذا، وهذه رسالة مسماة بكذا إلا على سبيل المجاز تسمية للمعبر به باسم المعبر عنه ، مع أنه ليس الموجود منهما إلا الشخص، وليس المقصود وصف الشخص وتسميته، بل وصف النوع، وتسميته، ولا وجود للنوع في الخارج.

وأما الثاني: فلأن الحاضر في الذهن حقيقة ليس إلا المجمل، والمجمل ليس هو المشار إليه؛ لأنه ليس مختصراً في علم كذا مثلاً وإنما المشار إليه المفصل؛ لأنه هو المختصر في علم كذا مثلاً، ولا حضور للمفصل، والمشار إليه يجب حضوره.

وأجيب بوجوه أسهلها الحمل على حذف المضاف، والتقدير في الأول: نوع هذه النقوش كذا، فالإشارة إلى ما في الخارج ، والأخبار جارية على النوع المحذوف، لكن على سبيل المجاز تسمية للمعبر به باسم المعبر عنه، قلت: ومن يجوز كون مسمى الكتب ونحوها هو النقوش كما هو أحد احتمالات تأتي الإشارة إليها لا يسلم عدم مناسبة تلك الأخبار لها، ولا المجازية المذكورة، كما لا يخفى وفي الثاني مفصل هذا المجمل كذا، فالمشار إليه المجمل الحاضر في الذهن، والأخبار جارية على المفصل المحذوف، وبسط ما في هذا المبحث، وبيان أي الأمرين من كون الإشارة (لما في الخارج وكونها) لما في الذهن أولى لا يليق بهذا المحل إذا تقرر ذلك كله ظهر لك معنى الإشارة في قول المصنف: (**هذه**) أي الألفاظ المعينة الدالة على تلك المعاني المخصوصة والنقوش الدالة عليها بتوسط دلالتها على تلك الألفاظ أو المعاني المخصوصة من حيث إنها مدلولة لتلك العبارات والنقوش، أو المركب من الثلاثة أو من اثنين منها احتمالات أجازها السيد الجرجاني في مسمى الكتب، والأبواب، والفصول، ونحوها، واختار أولها، فقال فيه: وهذا هو الظاهر انتهى.

وعلى كل منها فقوله: (**ورقات**) إما مجاز مرسل علاقته المجاورة، إما بواسطة كما في الاحتمال الأول.

فإن الألفاظ تجاور ولو باعتبار التخييل[1] تلك النقوش المجاورة حقيقة إذ يتخيل مجاورة الدال لمدلوله فينتقل منه إليه. والثالث: فإن المعاني تجاور كذلك ألفاظها المجاورة للنقوش المجاورة للورق حقيقة ، أو بغير واسطة كما في الاحتمال الثاني، وإما على حذف المضاف، أي ذات ورقات للملابسة بين كل من الألفاظ والنقوش والمعاني وبين الورقات بالمحلية والمجاورة ولو بواسطة. وعلى [٤/أ] أوجه التخييل كما تقرر. وإنما حملنا على أحد الوجهين لمباينة حقيقة الورقات المشار إليه على جميع الاحتمالات فيه واستحالة حمل أحد المتباينين على الآخر حمل هو هو، وتلك الاستحالة كالسياق من قرائن الصرف عن الظاهر . نعم ، يمكن أن تكون حقيقة عرفية بدليل تبادر أحد المعاني المتقدمة منها عرفًا عند الإطلاق.

فإن قلت: بقي احتمال آخر يندفع به المحذور، وهو أن يكون التقدير: مسماة بورقات.

قلت: هو بعيد من المقصود لظهور أن المقصود الإخبار بأنها كذلك في الواقع للفوائد الآتية، لا بأنها تسمى بذلك كما هو مفاد هذا الاحتمال إذ كونها تسمى بذلك لا يقتضي أنها كذلك في الواقع لجواز التسمية به مع كثرتها، كما تسمي الأبيض بالأسود مثلاً.

فإن قلت: سلمنا أن مفادة ذلك وأنه لا يقتضي أنها في الواقع كذلك لكنه يشعر به وذلك كاف.

قلت: إن سلم الإشعار به فالدلالة عليه على ما ذكرنا أتم وأظهر وأحوط، فالحمل عليه أولى.

---

(١) وهو: حركة النفس في المحسوسات. انظر جوهرة التوحيد (ص ٢٣).

فإن قلت: لم قال: (ورقات) دون مقدمة أو رسالة[1] أو كتاب أو نحو ذلك؟

قلت: لتتأتى له الإشارة إلى قلتها مع الاختصار، فإنه لو عبر بما ذكر لاحتاج إلى الوصف بالقلة، فيحصل الطول بخلاف قوله: ورقات، فلا يحتاج معه للوصف [٤/ب] للدلالة على القلة بدونه ، فإنه جمع تصحيح وهو للقلة وإنما صرح الشارح مع ذلك بقوله " قليلة " مع الاستغناء عنه للتنصيص على استعمال هذا الجمع في موضوعه، لئلا يتوهم خروجه عنه، إذ قد يستعمل في الكثرة.

فإن قلت: لو عبر بقوله: مقدمة أو رسالة، أفاد قلته مع الاختصار، إذ المفهوم عرفًا من هذا اللفظ هو القلة.

قلت: لكن لا يفهم منه القلة المعتبرة في جمع التصحيح المرادة هنا وهي عدم مجاوزة العشرة؛ لأن القلة المفهومة بما ذكر عرفية صادقة مع مجاوزة العشرة والعشرين. ومن فوائد تقليلها التسهيل على الطالب وتنشيطه.

فإن قلت: ما فائدة الإشارة إلى قلتها مع علمها بالمشاهدة. قلت: التنبيه على السبب فيها والتذكير به والترغيب في طلبها، ولما كانت العادة الغالبة في أمثال هذا الكتاب تعدد أوراقه مع عدم مجاوزة العشرة . عبر بجمع القلة المفيد لذلك ، كما تقرر فلا يرد أنه يمكن كونه ورقة واحدة، أو اثنتين مثلاً لدقة الخط وكبر الورقة مثلاً، وفي أكثر من عشرة لعكس ذلك.

وجملة قوله: (**تشتمل**) صفة لورقات، أو خبر ثان لهذه، أو استئناف على الوجه الأول والثالث في ورقات وخبر ثان لهذه أو استئناف على الوجه الثاني فيها [٥/أ] أي تشتمل هذه أو الورقات على ما تقرر (**على معرفة فصول**).

(١) وهي: المجلة المشتملة على قليل من المسائل التي تكون من نوع واحد. انظر التعريفات للجرجاني (ص ٢٠١).

أي على التصديق بأنواع من المسائل يسمى كل نوع فصلاً، لانفصاله عن غيره بمخالفته له ، كائنة تلك الفصول **(من أصول الفقه)** أي هي بعض الفن المسمى بهذا الاسم. فإن قلت: إن أريد باشتمالها على المعرفة تضمنها له تضمن الكل لجزئه فغير صحيح. ضرورة استحالة كون المعرفة جزءًا من الألفاظ أو المعاني أو النقوش أو استلزامها لها فغير صحيح أيضًا ضرورة تحقق كل من الأمور الثلاثة بدون المعرفة. أما تحقق النقوش والألفاظ بدونها فظاهر، وأما تحقق المعاني بدونها فلتحقق المعاني مع تحقق زيد الجاهل بها رأسًا.

والحاصل أن المعاني وهي المسائل غير المعرفة التي هي التصديق ومنفكة عنه في زيد المذكور مثلاً.

قلت: في الكلام حذف، فإن كان المشار إليه المعاني، فالتقدير تشتمل معرفتها أو الألفاظ ، فالتقدير معرفة معناها، أو النقوش، فالتقدير معرفة معنى مدلولها فحذف مضافًا أو مضافين أو ثلاثة.

وأوصل الضمير بالفعل فارتفع به واستتر فيه. وحينئذ فالاشتمال بمعنى التضمن أو الاستلزام صحيح، وقرينة ذلك الحذف ظهور استحالة ظاهر الكلام.

فإن قلت: لم خالف الظاهر بزيادة لفظ المعرفة حتى أحوج إلى هذا [٥/ب] التقدير. سلمنا فلم لم يصرح بذلك المقدر كأن يقول: تشتمل معرفتها؟.

قلت: زاد لفظ المعرفة تنبيهًا على أن المطلوب معرفة الفصول لا ذواتها. ولم يصرح بالمقدر اختصاراً مع العلم به بالقرينة وقصداً إلى تمرين الطالب وتدريبه، فإنه إذا وقف على فساد ظاهر الكلام، واجتهد في

تصحيحه بالتماس وجه صحيح له -ولو بواسطة تعلمه فيهما- تنبه لوجوه الفساد والتصحيح وتسلط على إجراء أمثال ذلك في النظائر فيقوى فهمه ويئول إلى تمكنه من نقد الكلام وتوجيه شأنه. فلله در المصنف ذلك الإمام.

فإن قلت: معرفة الورقات بالمعنى المذكور، هي معرفة تلك الفصول فيلزم اتحاد المشتمل والمشتمل عليه مع وجوب تغايرهما. قلت: المعنى: تشتمل معرفتها على معرفة كل واحد من تلك الفصول، فالمشتمل معرفة جملتها ، والمشتمل عليه معرفة كل واحد من أجزائها ، فتغايرا قطعًا. ضرورة مغايرة معرفة الكل لمعرفة كل واحد من أجزائه (لمغايرة الكل للكل واحد من أجزائه) بالضرورة على أن الفصول بعض الورقات، لاشتمالها على ما ليس من مسائل هذا الفن كتعريف الأصل والفقه وغير ذلك.

فإن قلت: لو قال: هذه فصول يسيرة من أصول الفقه لكفى مع الاختصار والسلامة من هذه الأمور.

قلت: لكن تفوته فوائد الاحتمال، ثم التفصيل والإشارة [٦/أ] إلى الاسم، وكون المقصود معرفة الفصول لا ذواتها وتقليلها القلة المعتبرة في جموع القلة وغير ذلك مما يدرك مما قررناه.

فلله در هذا الإمام، ولما كان الحكم بقلتها مظنة توهم حقارتها بحيث لا ينتفع بها غير المتبدئ، رفع الشارح ذلك التوهم بقوله: (ينتفع بها المبتدئ) في هذا الفن بتعلم ما فيها بواسطة وغيرها.

والظاهر أن المراد بالمبتدي في أمثال هذا المقام أعم من المبتدي حقيقة، ومن سبق له اشتغال ضعيف (وغيره) باستفادة ما فيها أو تذكرة انتفاعًا معتدًا به لجلالة فوائدها وعزة كثير منها وإن صغر حجمها، ومن ثم قال التاج الفزاري في شرحه: ومنها، أي ومن تصانيف المصنف المفيدة، التي لم يسبق إلى مثلها فيما اشتهر هذا الكتاب الذي قل حجمه، وعظم نفعه، وظهرت بركته، احتوى على مسائل خلت عنها المطولات، وفوائد لا توجد في كثير من المختصرات انتهى.

والجملة صفة لورقات، أو فصول أو خبر آخر. واعلم أن اللفظ يطلق تارة مرادًا به معناه كما في قولك: زيد قائم، أي الذات المخصوصة، وأخرى مرادًا به نفسه، كما في قولك: زيد مبتدأ، أي هذا اللفظ، وإنه ليس موضوعًا لنفسه وضعًا قصديًّا [٦/ب].

قال العلامة التفتازاني: لكن هل يلزم كونه موضوعًا لنفسه وضعًا غير قصدي حيث وقع الاتفاق والاصطلاح على أنه يطلق ويراد به نفسه، والظاهر اللزوم، لأنا إذا قلنا: ضرب فعل ماض، ومن حرف جر، فالدال اسم والمدلول فعل، وحرف، ودلالته عليه ليست إلا بحسب ذلك الاتفاق والاصطلاح. والتحقيق أنه وضع علمي، لكن مثل هذا الوضع لا يوجب الاشتراك. انتهى.

ونازعه السيد بأن دلالة الألفاظ لأنفسها ليست مستندة إلى الوضع أصلاً، لوجودها في المهملات بلا تفاوت، وجعلها محكومًا عليه لا يقتضي كونها اسمًا ؛ لأن الكلمات يعني حتى الأفعال ، والحروف متساوية الإقدام في جواز الإخبار عن ألفاظها بل هو جار في الألفاظ كلها يعني ولو غير موضوعة. ودعوى أن الواضع وضع المهملات بإزاء أنفسها وضعًا قصديًّا، أو غير قصدي وأنها أسماء بهذا الاعتبار خروج عن الإنصاف ، ومكابرة في قواعد اللغة على أن إثبات وضع غير قصدي أمر لا يساعده (نقل ولا عقل). وإنما ارتكبه -يعني العلامة- تقصيًا عن إلزام الاشتراك في جميع الكلمات.

والتحقيق أنه إذا أريد الحكم على لفظ تلفظ به نفسه لم يحتج هناك إلى وضع، ودال على المحكوم عليه للاستغناء بذاته عما يدل عنه، فتشارك الألفاظ كلها في صحة الحكم عليها عند التلفظ بها أنفسها ، وإنما يحتاج إلى ذلك [٧/أ] إذا لم يكن المحكوم عليه لفظًا، (أو كان لفظًا) و لم يتلفظ به. انتهى.

وأطال من بعدهما، بعضهم في الانتصار للأول، وبعضهم في الانتصار للثاني، بما لا يحتمله مع ما يتعلق به هذا المختصر، وبين بعضهم الوضع غير القصدي، بأنه إذا قال الواضع مثلاً: ضرب عينته لكذا، فلا شك أنه قصد في هذه الحالة إلى تعيين ضرب لمعناه . لكن وقع منه إطلاقه ، وإرادة نفسه منه، فقد وقع منه في ضمن ذلك التعيين المقصود تعينه لنفسه أيضًا، ولم يوجد مثله في المهملات، فلو وقع شيء منها في كلام من يوثق به تأوله بهذا اللفظ، ولا يلزم من وجوب التأويل في شيء قليل الوقوع، ضرورة صيرورته موافق (لما صدر عن الواقع وجوبه فيما هو شائع موافق) لما صدر عنه، واعترض عليه: بأن يلزم أن لا يكون الموضوع بالوضع النوعي موضوعًا لنفسه إذ لم يقع إطلاقه وإرادة نفسه حين الوضع فلا يكون ضرب موضوعًا بالوضع الضمني فالأوجه أن الوضع الضمني، الوضع المتطفل، فإنه لولا وضع الألفاظ للمعاني لم يكن التفات إلى شأن الألفاظ فلما احتيج إلى البحث عنها، والتفتيش [٧/ب] عن أحوالها بعد وضعها، وضعت لأنفسها ليمكن إحضارها حين البحث عنها، فهو وضع ضمني غير مقصود بالذات كالوضع للمعاني.

ولهذا لم يثبت بهذا الوضع الاشتراك، كما ذكره المحقق التفتازاني حيث لم يهتم به، ولم يجعل الدلالة بهذا الوضع مطابقة وتضمنًا والتزامًا كما أشار إليه في حواشي شرح المختصر. انتهى.

ويمكن أن يجاب: بأن الموضوع بالوضع النوعي أطلقه الواضع حين الوضع على نفسه ضمنًا؛ لأن قوله مثلاً عيَّنت فعل بفتحات لكذا معناه: عينت ضرب لكذا أو قتل لكذا أو هكذا فليتأمل.

واعلم أيضًا أن لفظ أصول الفقه في قول المصنف: من أصول الفقه أريد به معناه، أعني الفن المخصوص لا نفسه، ضرورة أن معناه هو الذي يمكن بعضية المسائل منه؛ لاستحالة بعضية المسائل من لفظ أصول الفقه، وحينئذ فالظاهر بحسب العبارة من قوله (**وذلك**): كون المشار إليه أصول الفقه بالمعنى السابق.

....

وهو الفن المخصوص؛ لأنه المذكور فيما سبق لكنه غير صحيح، وإلا لزم تألف الفن الذي هو المسائل من الجزءين المفردين المذكورين ، وهو محال فلهذا بيَّن الشارح أن المشار إليه أصول الفقه، لا بالمعنى المراد فيما سبق بقرينة الاستحالة المذكورة، بل بمعنى آخر له على طريقة الاستخدام، وهو نفس ذلك اللفظ على ما تقرر من أن اللفظ قد يراد به نفسه بوضع غير قصدي أولاً على [٨/أ] الخلاف السابق حيث قال (أي لفظ أصول الفقه) والمصنف -رحمه الله تعالى- لوَّح إلى المراد حيث خالف الظاهر من إيراد إشارة القريب لقرب المشار إليه، بحسب الظاهر وهو أصول الفقه بإيراد إشارة البعيد، تنبيهاً على بعد المشار إليه ، وهو لفظ أصول الفقه، من حيث إنه لا بقاء للفظ لانعدامه بمجرد تمام النطق به، ومن حيث إنه غير مذكور بالعبارة عنه، لأنه وإن صح أن يراد به نفسه على ما تقدم، إلا أنه هاهنا لم يرد به إلا معناه لا نفسه، لما تقدم من استحالة بعضية المسائل منهما ولا مجموعهما، وإن صح بعضية المسائل من المجموع لتمام بعده، لعدم الحاجة إلى اعتبار نفسه في ذلك، فيكون اعتبار ضم نفسه إلى معناه فيها لغواً، وكان المشار إليه بمنزلة غير المذكور مطلقاً فكان بعيداً.

(**مؤلف**): منهم من قال: التأليف ضم الأشياء مؤتلفة. سواء كانت مرتبة الوضع كما في الترتيب،وهو جعل الأشياء بحيث يطلق عليها اسم الواحد، ويكون لبعضها نسبة إلى بعض، بالتقدم والتأخر في الرتبة العقلية وإن لم تكن مؤتلفة أم لا. والتركيب: ضم الأشياء مؤتلفة كانت أو لا، (مرتبة الوضع أو لا) فهو أعم مطلقاً من التأليف والترتيب.

والتأليف أعم من الترتيب من وجه وأخص من التركيب مطلقاً.

[٨/ب] ومنهم من جعل الترتيب أخص مطلقاً من التأليف أيضاً، ومنهم من جعلهما مترادفين، وفي حواشي شرح المطالع للسيد: ثم المركب والقول والمؤلف ألفاظ مترادفة بحسب الاصطلاح المشهور. اهـ.

وفي حواشي شرح الشمسية له: وأما التأليف فهو جعل الأشياء المتعددة، بحيث يطلق عليها اسم الواحد والتركيب يرادف التأليف. انتهى.

فعلم أن الألفاظ الدالة على ضم شيء إلى شيء ثلاثة وهي: التأليف، والتركيب، والترتيب، وقد علمت معانيها وما بينهما من النسب.

وحينئذ فلفظ أصول الفقه، مؤلف ومركب قبل العلمية، وكذا بعدها بالاعتبار بناءً على أن المركب ما يراد بجزئه الدلالة على جزء معناه، وحقيقته بناء على أن الملفوظ بكلمتين فأكثر، كما قاله جمع، وهو مقتضى كلام متقدمي النحاة.

(من جزءين): لم يقل: من لفظين تصريحًا بعدد الأجزاء، إذ قوله: من لفظين محتمل أن يراد به بيان نوعي الأجزاء.

فإن قلت: ذكر الشيخ العضد -رحمه الله تعالى- أن له جزءًا آخر بمنزلة الصورة في نحو السرير، وهو الإضافة فلم تركه المصنف؟ قلت: إما لعُسر فهمه على المبتدي المقصود بوضع هذه الورقات، وإما للاستغناء عن بيانه، كما قال في التلويح: لم يتعرضوا له للعلم بأن معنى إضافة المشتق وما في معناه، اختصاص [٩/أ] المضاف بالمضاف إليه، باعتبار مفهوم المضاف. مثلاً دليل المسألة ما يختص بها باعتبار كونه دليلاً عليها. انتهى[(١)] .

وأما ما وجه به بعضهم تركه في كلام ابن الحاجب من أنه أريد به معناه لغة فلا نقل فيه بخلاف الآخرين، يعني: فليس له معنى اصطلاحي ليحتاج إلى بيانه كالآخرين.

فلا يجري هنا؛ لأن المصنف لم يبين معنى الأصل اصطلاحًا. وقوله: أحدهما أصول والآخر الفقه: بيان لارتباط قوله الآتي: فالأصل... إلى آخره بقوله (من جزءين) حيث اختلف العنوان في البيان والمبين كما ستأتي الإشارة إليه.

---

(١) انظر: حاشية التلويح على التوضيح (١٣/١).

....

ولما كان للمفرد معان متعددة منها ما يقابل المركب، ومنها ما يقابل المثنى، والمجموع. ومنها ما يقابل المضاف والشبيه بالمضاف[1] كان قول المصنف : (**مفردين**) مظنة الالتباس، فلهذا أوضح الشارح مراده بقوله: (من الإفراد) أي مشتقًا أو مأخوذًا من الإفراد حال كون الإفراد (مقابل التركيب) لا مقابل (التثنية والجمع) فإنه لا يمكن هاهنا ضرورة أن الجزء الأول جمع.

فإن قلت: الإفراد بالمعنى الثالث السابق إن صح إرادته هاهنا فلم لم يحمل كلام المصنف عليه، أو يبين جواز حمله عليه؟ وإن لم يصح، فلم لم ينفه أيضًا؟

قلت: إنما لم يحمل عليه نظرًا لاتصاف الجزء الأول بالإضافة في الجملة لعوضها [٩/ب] له بعد التأليف، فإنه أضيف إلى الجزء الثاني، وإنما لم ينفه نظرًا؛ لأنه في نفسه وحال أخذه للتأليف لم يكن مضافًا، فلم يهتم بنفيه، واقتصر على نفي ما يتبادر من الإفراد.

واعلم أن أصول الفقه -أي هذا اللفظ- علم للفن المخصوص، منقول من مركب إضافي، فله بكل اعتبار حد، فأما حده علمًا فسيأتي في قول المصنف وأصول الفقه طرقه... إلى آخره.

وأما حده مركبًا إضافيًا فيتوقف على معرفة الجزءين المفردين المذكورين؛ لأنه مؤلف منهما، (و) اللفظ (المؤلف) من لفظين أو أكثر يعرف من حيث معناه (بمعرفة) معنى (ما ألف) هو (منه) من الألفاظ، وكأنه لم يبرز هذا الضمير مع جريان الصلة على غير ما هي له جريًا على قول الكوفيين لظهور المراد هاهنا وذلك لتوقف معرفة الكل على معرفة أجزائه بالضرورة فيحتاج إلى تعريف معنى ما ألف منه من الألفاظ إذا كانت غير بينة، فلذا عرف المصنف معنى كل من جزئيه حين إرادة حده مركبًا إضافيًا.

---

(١) انظر: إحكام الأحكام لسيف الدين الآمدي (١/٢٤) نهاية السول للأسنوي (١/١٣٣) شرح الكوكب المنير (١/١٢٠).

وإن لم يكن من المقصود بالبحث لإظهار المناسبة بين المعنيين ولمدح هذا الفن ببيان أن ما هو من أشرف العلوم مبني عليه فإن ذلك إنما يفهم باعتبار المعنى الإضافي [١٠/أ].

فقال: (**فالأصل**): ولما كان الغرض معرفة حقيقة كل من الجزءين دون أفرادهما، لأنها التي يتوقف عليها معرفة حقيقة المؤلف منهما التي هي المقصود بالذات، صدر بيان الجزء الأول بمفرده لدلالته على الحقيقة دون نفسه، لدلالته على الأفراد. فقول الشارح: (الذي هو مفرد الجزء الأول) تنبيه على ذلك، وعلى أن المصنف لم يهمل بيان الجزء الأول، كما قد يتوهم من عدم التعبير بالجمع الذي هو الجزء الأول بالحقيقة، وعلى تعلق هذا الكلام بما قبله، فإنه لم يغفل عن ذلك، لأن ما عنون به هنا، لم يعنون به فيما سبق، إذ عُنونَ فيما سبق بالجزئية، وهنا بالأصلية،والفاء في قوله: فالأصل للتفسير، أو في جواب شرط مقدر، أي: إن أردت معرفة الجزءين المفردين، فتقول:

معنى الأصل: أي في اللغة (**ما**) أي شيء محسوس أو معقول (**بني عليه غيره**) من حيث إنه بني عليه غيره[1] فخرج أدلة الفقه مثلاً، من حيث تبنى على علم التوحيد ، فإنها بهذا الاعتبار فروع لا أصول، وقيد الحيثية مما لابد منه في تعريف الإضافيات، وكثيرًا ما يحذف لشهرة أمره، فالمحسوس (كأصل الجدار) ولما كان أصل الجدار يصدق بغير أساسه أيضًا كالأرض الحاملة له.

---

(١) قاله أبو الحسن البصري في شرح العمد. وثانيها: المحتاج إليه، قاله في المحصول والمنتخب، وتبعه صاحب التحصيل. والثالث: ما يستند تحقيق الشيء إليه، قاله الآمدي في الإحكام ومنتهى السول. ورابعها: ما منه الشيء. قاله صاحب الحاصل. وخامسها: منشأ الشيء قاله بعضهم. انظر: نهاية السول للأسنوي (٧/١) إحكام الأحكام للآمدي (٨/١) إرشاد الفحول (٢٧/١).

وكان المقصود التمثيل بنفس الأساس، لإفادة كونه من أفراد الأصل، دفعًا لتوهم خروجه عنها [١٠/ب] نظرًا لكون الجدار بتمامه يعـــد شـــيئًا واحدًا، فلا يكون أصله إلا الأرض الحاملة له مثلاً. فسره بقوله: (أساســـه) وهو أسفله، ولهذا عبر في التلويح بقوله: وابتنـــــاء أعــالي الجـــدار علـــى أساسه،وكذا يقال في قوله: وأصل الشجرة أي طرفها الثـــابت في الأرض مثلاً ، فالمراد بالجدار والشجرة، إما أعلاهما لأنه الذي له ذلك الأصل، وإما مجموعهما على حذف المضاف، أي أصل أعلى الجـــدار، وأصـــل أعلـــى الشجرة، والمعقول: كأصل الحكم أي دليله وعلته وأصل المجاز أي الحقيقة.

وأما في الاصطـــلاح فيقـــال لـــلراجح: يقـــال: الأصـــل الحقيقـــة وللمستصحب يقال تعارض الأصل والظاهر ، وللقاعدة الكلية يقال لنا أصل وهو أن الأصل مقدم على الظاهر.

وللدليل يقال الأصل في هذه المسألة الكتاب والسنة[١] .

فإن قلت: لم عرف المصنف الجزء الأول بحسب اللغة، والثاني بحسب الاصطلاح كما سيأتي؟ وهلا سوى بينهما فعرفهما جميعًا بحسب اللغـــة أو بحسب الاصطلاح.

قلت: لأن ذلك أبلغ في مدح هذا الفن، والمقصود بالإشارة من هـــذا الكلام، لأن فيه تصريحًا بابتناء خصوص الفقه بالمعنى الاصطلاحي الذي هو من أشرف العلوم [١١/أ] الشرعية على هذا الفن، بخلاف ما لو فسر الأصل بالدليل مثلاً يفوت التصريح بالابتناء، أو الفقه بـــالمعنى اللغـــوي يفـــوت التصريح ببناء خصوص المعنى الاصطلاحي.

فإن قلت: فلم تعرض الشارح فيما سيأتي للمعنى اللغوي للفقه؟

---

(١) انظر: نهاية السول (٧/١) إحكام الأحكام للآمدي (٨/١) إرشـــاد الفحـــول (٢٧/١).

قلت: إشارة إلى حصول المقصود من الإشارة إلى مدح هذا الفن باعتباره أيضًا لظهور شرافة الفهم مطلقًا، لا كما قد يتوهم من اقتصار المصنف على ما ذكره من عدم حصول ذلك المقصود مطلقًا، باعتبار غيره.

فإن قلت: حاصل هذا دفع توهم أن حصول المقصود يتوقف على ما ذكره المصنف، وذلك حاصل ببيان معنى الأصل اصطلاحًا، فلم أثر على ذلك ما فعله؟

قلت: للاستغناء عن ذلك بما ذكره المصنف من معنى الأصل لغة، لشموله لمعنى الأصل اصطلاحًا ولا كذلك ما ذكره من معنى الفقه اصطلاحًا؛ لأنه أخص من معناه لغة، فليتأمل، ولكون المقصود بهذا الكلام مدح هذا الفن، تعرض لمعنى الفرع لغة بقوله:

(**والفرع**): أي معناه في اللغة[1] وقول الشارح: (الذي هو مقابل الأصل): أي تقابل التضايف كما يعلم من بيان التقابل وأقسامه الآتي في مبحث الخاص بيان لمناسبة ذكره هنا مع خروجه عما الكلام فيه من بيان معنى الجزءين، وإن حده بقوله: (**ما**) أي شيء محسوس. **أومعقول** (**يبنى على غيره**) من حيث إنه بني على غيره فخرج أدلة الفقه [١١/ب] مثلاً، من حيث يبنى عليها الفقه، إذ هي بذلك الاعتبار أصول لا فروع، بخلافها من حيث تبنى هي على علم التوحيد. إشارة أيضًا إلى مدح هذا الفن بابتناء الفقه عليه ، وإن كانت هذه الإشارة مستغنى عنها بما قبلها ؛ لأن المقام مقام خطابة، علىأن في التعبير بالفرع رمزًا إلى تفرع الفقه على هذا الفن ونشئه عنه، ومجرد البناء عليه الذي أفاده معنى الأصل لا يفيد ذلك كما لا يخفى، ففيه غاية المبالغة في مدح هذا الفن، حيث وصف بأنه منشأ للأحكام الشرعية، حتى كأنها تتولد عنه، وبذلك يظهر أن ذكر معنى الفرع هنا ليس استطرادًا كما قيل.

---

(١) انظر القاموس المحيط للفيروزآبادي (٦٢/٣) مادة " فرع ".

....

فالمحسوس كفروع الشجرة أي أعاليها بالنسبة (لأصلها) الـذي هـو طرفها الثابت في الأرض كما تقدم، فإضافة الأصل للعهد الخارجي (وفروع الفقه) من إضافة البيان أو المسمى للاسم، أو الأعم إلى الأخص، بالنسبة (لأصوله) التي هي الأدلة الإجمالية، أو الأدلة مطلقًا أو الفن المخصوص، فإضافة الأصول للعهد الذهني على الأولين، والخارجي على الثالث، لتقدم ذكر الفن المخصوص في قوله : من أصول الفقه ، والمعقول: كالحكم بالنسبة إلى الدليل، والعلة والمجاز بالنسبة إلى الحقيقة.

وأما في الاصطلاح فهو ما اندرج تحت أصل كلي[1] .

ثم شرع في بيان الجزء [١٢/أ] الثاني فقال (**والفقه**) وقول الشارح: (الذي هو الجزء الثاني) تنبيه على تعلق هذا الكلام بما قبله، لا كما قد يتوهم خلافه حيث اختلف عنوانه مع ما قبله، كما تقدم في الجزء الأول، و لم يلزم من كون لفظ الفقه هو الجزء الثاني، أن يكون المقصود هنا بيان معناه باعتبار كونه الجزء الثاني. فتدبره. (له) معنيان: (معنى لغوي) منسوب إلى لغة العرب، وهو اللفظ الذي وضعه واضع لغة العرب، أي له معنى باعتبار كونه معدودًا في لغة العرب ، وهو المعنى الذي عينه بإزائه واضع لغة العرب (وهو الفهم) مطلقًا عن التقييد.

بكون المفهوم الأشياء الدقيقة أو غيرها مما وقع التقيد به، على ما قاله الجوهري: الفقه: الفهم[2] ، تقول: فقِهت كلامك، بكسر القاف، أفقه بفتحها في المضارع أي: فهمت أفهم.

---

(١) وقال إمام الحرمين الجويني: وقيل: إنه الذي عرف بغيره، أو ما لا يثبت بنفسه، أو ما ثبت بأصل، أو ما التحق بأصل أو ما تفرع عن غيره.

انظر: الكافية في الجدل (ص ٦٠).

(٢) هذا هو الصواب. انظر نهاية السول للإسنوي (٨/١).

وأقول: أي قضية ذلك كون القياس الفقه -بفتح الفاء-، لأن الفعل بفتح الفاء هو قياس مصدر الثلاثي المتعدي، نعم شرط في التسهيل؛ لكون الفعل -بفتح الفاء- مصدر المكسور العين، كما هنا أن يفهم عملاً بالفهم كما في شرب ولقم، ولم يشترط ذلك سيبويه، والأخفش.

وقيل غير ذلك(١) .

ومعنى شرعي: منسوب للشرع الذي له معنى باعتبار كونه معدودًا في ألفاظ [١٢/ب] حملة الشرع التي تواطئوا عليها وهو المعنى الذي عينه بإزائه حملة الشرع.

فإن قلت: هذا معنى من المصطلح عليه بين الأصوليين، وهم من حيث إنهم أهل الأصول ليسوا أهل الشرع، إذ أهل الشرع هم القائمون به المبينون له فكان ينبغي إبدال قوله: شرعي، بقوله: اصطلاحي.

قلت: لا نسلم اختصاص هذا المعنى بأهل الأصول، بل هو مصطلح غيرهم أيضًا كالفقهاء، ولم سلم، فالمراد بأهل الشرع من له تعلق به، وأهل الأصول كذلك لأنهم يبحثون عما تتوقف استفادة الشرع عليه.

وهو (**معرفة الأحكام**): أي: التصديق بجميع الأحكام، كما صرح به الشارح في شرح جمع الجوامع قال: [أل](٢) في الأحكام للاستغراق، قال: وكون المراد بالأحكام جميعها لا ينافيه قول مالك -رضي الله عنه- من أكابر الفقهاء في ست وثلاثين مسألة من أربعين سئل عنها: لا أدري.

---

(١) فقال فخر الدين الرازي: هو فهم غرض المتكلم من كلامه.

وقال الشيخ أبو إسحاق في شرح اللمع: هو فهم الأشياء الدقيقة، فلا يقال: فقهت أن السماء فوقنا.

انظر: نهاية السول (٨/١) إحكام الأحكام لسيف الدين الآمدي (٧/١) المحصول لفخر الدين الرازي (٩/١).

(٢) زيادة ليست في جميع النسخ.

....

لأنه متهيئ للعلم بأحكامها بمعاودة النظر، وإطلاق العلم على مثل هذا التهيؤ شائع عرفًا يقال : فلان يعلم النحو، ولا يراد أن جميع مسائله حاضرة عنده على التفصيل، بل إنه متهيئ لذلك. انتهى(١) .

وبه يعلم أن المراد هنا بالمعرفة هو التهيؤ للتصديق لا نفسه، وأن متعلق المعرفة التي هي الفقه بهذا المعنى جميع الأحكام لا كل واحد واحد حتى يصدق بمعرفة بعضها.

وإن صدق الاستغراق مع ذلك أيضًا، وأشار [١٣/أ] بقوله: وإطلاق هذا العلم على مثل هذا التهيؤ شائع عرفًا إلى دفع ما اعترض به على الجواب المذكور عن النقض بمالك من أن التهيؤ البعيد حاصل لغير الفقيه، والقريب لا ضابط له إذ لا يعرف أنه أي قدر من الاستعداد يقال له:

التهيؤ القريب ولا يليق أن يذكر في الحد العلم ويراد به تهيؤ مخصوص لا دلالة للفظ عليه، وحاصل الجواب منع أنه لا دلالة للفظ على التهيؤ المخصوص، وإنه لا ضابط ، فإن معناه: ملكة يقتدر بها على إدراك جزئيات الأحكام، وقد اشتهر عرفًا إطلاقه على هذه الملكة.

* * *

---

(١) شرح الجلال المحلى على جمع الجوامع (١/٤٥ ، ٤٦).

وقوله: (**الشرعية**): أي المأخوذة من الشرع المبعوث به النبي -صلى الله عليه وسلم- صفة للأحكام، وقوله: (**التي طريقها**) أي طريق ثبوتها وظهورها ، (**الاجتهاد**)[1] الذي هو بذل الوسع في بلوغ الغرض كما سيأتي صفة للمعرفة كما أشار إليه الشارح بقوله الآتي، بخلاف ما ليس طريقه الاجتهاد، كالعلم بأن الصلوات الخمس واجبة إلى آخره، لا للأحكام الشرعية كما اقتضاه بل صرح به كلام الشراح كالتاج الفزاري دخول معرفة المقلد، أي تهيؤه للمعرفة؛ لأن المعرفة حينئذ غير مقيدة بحصولها بالاجتهاد، وتقييد الأحكام بحصولها بالاجتهاد كما يفيد قوله: (**التي طريقها الاجتهاد**) بناء على أن معناه التي طريق [١٣/ب] حصولها، لا ينافي ذلك اللزوم، إذ لا يقتضي تقييد حصول تلك المعرفة بكونه بالاجتهاد، بل يصدق مع كون حصولها بغيره، فيصدق على معرفة المقلد بالمعنى المذكور، معرفة الأحكام الشرعية التي طريقها الاجتهاد، مع أن معرفته ليست من الفقه، فحاصل التعريف، تهيؤ يتمكن به من العلم بجميع الأحكام الشرعية، كالعلم أي التهيؤ للعلم، أو التقدير كتهيؤ العلم بأن (النية في الوضوء واجبة) لصحته[2] .

---

(١) وهو تعريف الشيخ الشيرازي. انظر اللمع (ص ٢). وعرفه القاضي البيضاوي، وتبعه الشيخ الشوكاني بأنه العلم بالأحكام الشرعية من أدلته التفصيلية بالاستدلال.
انظر نهاية السول للأسنوي (٢٢/١) إرشاد الفحول للشوكاني (٢٧/١) وقال حجة الدين الغزالي هو: العلم بالأحكام الشرعية الثابتة لأفعال المكلفين. انظر المستصفى (٤/١).

(٢) وهو قول السادة الشافعية ومن وافقهم. انظر شرح المهذب (٣٦٣/١).

وأن الوتر مندوب[١] وأن النية من الليل بأن تقع فيه (شرط في) صحة (صوم رمضان)[٢] وأن الزكاة واجبة في مال الصبي[٣] والصبية بل لفظ الصبي يشمل الصبية ، كما نقله الإسنوي في شرح منهاج الفقه عن اللغة بأن يتعلق به ويلزم وليه الإخراج، على ما تقرر في الفقه وإنها (غير واجبة في الحلي المباح) كحلي امرأة لا سرف فيه، بخلاف الحرام كحلي رجل لاستعماله، والمكروه كضبة إناء كبيرة لحاجة، أو صغيرة لزينة (وأن القتل بمثقل) كصخرة (يوجب القصاص) بشرطه بأن يجعله حقًّا واجبًا لورثة المقتول على القاتل[٤] (ونحو ذلك) أي والعلم بنحو ذلك المذكور من الأمور المذكورة (من) بقية (مسائل الخلاف) أي المسائل المختلف فيها بيان لنحو ذلك فإن الشافعي -رضي الله تعالى عنه- قال بجميع هذه [١٤/أ] الأحكام المذكورة، من وجوب النية في الوضوء وما بعده ، مخالفًا فيه أبا حنيفة -رضي الله تعالى عنه-.

فإن قلت: التقييد بمسائل الخلاف مشكل، إذ قد توجد مسائل ظنية متفق عليها، وخروج مثلها عن الفقه ممنوع.

قلت: ويمكن أن يكون التقييد للغالب، فلا مفهوم له، على أنه لا حاجة لذلك، لأن المقيد بهذا القيد في حيز التمثيل، ولا ينافيه المقابلة بقوله الآتي: من المسائل القطعية كما لا يخفى فلا إشكال مطلقًا.

فإن قلت: إذا كان المعرفة بمعنى التهيؤ كان مجازًا، وارتكابه في التعريف بدون قرينة واضحة مفسد له كما تقرر في محله.

---

(١) وهو قول السادة الشافعية. انظر الأم (١٢٣/١).

(٢) عند السادة الشافعية. انظر الأم (٨١/٢).

(٣) عند السادة الشافعية. انظر الأم (٨١/٢).

(٤) انظر الأم (٥/٦ - ٤٦) المهذب (١٧٧/٢).

قلت: بل هو حقيقة عرفية أو مجاز مشهور على ما يشعر به قوله: فيما تقدم، شائع عرفًا وكلاهما يدخل على التعاريف فإن قلت قد اعترض الإسنوي على تعريف الفقه بالعلم، بأنه يقتضي أن يكون أصله الفقه هو أدلة العلم بالأحكام لا أدلة الأحكام أنفسها وهو باطل، لأن مدلول الدليل هو الحكم لا العلم بالحكم انتهى. ولا يخفى وروده على التعريف بالتهيؤ أيضًا.

قلت: إضافة الأصول إلى الفقه لا تتوقف صحتها على كون الفقه مدلولاً لتلك الأدلة، إذ يكفي في الإضافة أدنى ملابسة فكيف بالملابسة القوية كما هنا، وهي [١٤/ب] إما أن تلك الأدلة سبب في حصول العلم والتهيؤ له، وإما أنها أدلة متعلق ذلك العلم والتهيؤ له من الأحكام، ولو سلم فالإضافة إلى الفقه باعتبار معنى آخر له وهو الأحكام إذ كل علم يطلق أيضًا بإزاء المسائل التي هي الأحكام فليتأمل، نعم التعريف بالتهيؤ غير مانع لحصول ذلك التهيؤ له -عليه الصلاة والسلام- على وجه أتم وأبلغ، سواء جوزنا اجتهاده - عليه الصلاة والسلام- وهو الصحيح أو لا للقطع باتصافه بالتهيؤ وإن منع من استعماله على مقابل الصحيح مع أنه لا يسمى فقهًا، كما اقتضاه قول الشارح تبعًا لهم في شرح جمع الجوامع، وبقيد أي وخرج بقيد المكتسب، علم الله تعالى، والنبي -صلى الله عليه وسلم- وجبريل بما ذكر. انتهى[1] .

مع تصريحه بعده بأن المراد بالعلم بما ذكر: التهيؤ له لا يقال: المراد: التهيؤ الحاصل من التعلم والتمرن في الآلات وتهيؤ النبي -عليه أفضل الصلاة والسلام- لم يكن كذلك، لأنا نقول:

---

(١) انظر: شرح الجلال المحلى على جمع الجوامع (٦١/١).

لو سلم صحة إرادة مثل ذلك في التعريف من غير قرينة واضحة لزم خروج علم كثير من فقهاء الصحابة بما ذكر من حصول التهيؤ لهم بدون التعلم والتمرن المذكورين كما لا يخفى مع أنه فقه بلا نزاع، اللهم إلا أن يمنع انتفاء التعلم والتمرن مطلقًا عنهم، علىأنه يمكن أن يمنع ثبوت اسم الفقاهة [١٥/أ] لهم بهذا المعنى، لجواز أن يكون باعتبار معنى آخر للفقه لابد لنفي هذا من دليل.

ومادة النقض لا تكفي فيها مجرد الاحتمال، وأما علمه تعالى بما ذكر فلا يرد النقض فيه لتعاليه -جلّ وعلا- عن التهيؤ والاجتهاد. والعلم بما تقدم في كونه فقهًا ملتبس (بخلاف) أي بمخالفة تصور الأحكام الشرعية وتصور الذوات كالإنسان والصفات كالأبيض، والأفعال كالضرب، والعلم ببعض الأحكام الشرعية ، وبالأحكام العقلية: ككون الواحد نصف الاثنين، والحسية ككون هذه النار محرقة ، والاصطلاحية: ككون الفاعل مرفوعًا، فلا يسمى شيء من ذلك فقهًا ، وبمخالفة (ما) أي: العلم بالأحكام الشرعية الذي (ليس طريقه الاجتهاد كالعلم) بأن الله تعالى واحد، وأنه ليس بجسم (وأن الصلوات الخمس واجبة وأن الزنا محرم ونحو ذلك) المذكور ككون الزكاة واجبة، والقتل بغير حق محرمًا.

وقوله: (من) بقية (المسائل القطعية) أي: المقطوع بها بيان لنحو ذلك (فلا يسمى) أي العلم بما ذكر (فقهًا) واقتصاره على بيان فائدة القيد الأخير، دون بقية القيود للاختصار وإيثار الأهم بالبيان ، فإن ما خرج بالقيد الأخير أقرب إلى توهم كونه فقهًا مما خرج ببقية القيود كما هو معلوم.

وإذا كانت المعرفة المعرف بها الفقه مقيدة بالحصول عن الاجتهاد الذي [١٥/ب] لا يحصل منه إلا الظن كما يعلم مما يتأتى آخر الكتاب في بيان الاجتهاد تقييدًا معتبرًا.

حتى خرجت المعرفة التي لم تحصل عن الاجتهاد، عن الفقه (فالمعرفة) المراد بها (هنا) أي: في تعريف الفقه (العلم) أي: (بمعنى لفظ) العلم لا حال كونه مستعملاً بأصل معناه، الذي هو معرفة المعلوم على ما هو به -كما سيأتي- لأن ذلك لا يحصل عن الاجتهاد كما تقرر، بل حال كونه مستعملاً (بمعنى) أي في معنى لفظ (الظن) الذي هو التصديق الراجح كما سيأتي.

فالإضافة حقيقية وفي معنى هو الظن فهي بيانية، لأن العلم كثيرًا ما يستعمله الفقهاء ونحوهم في معنى الظن، وإن ذكر في المواقف: إن تسمية الظن وجعله مندرجاً فيه كما ذهب إليه الحكماء، يخالف استعماله اللغة والعرف والشرع وقضية كلام شراحه انتفاء استعماله في الثلاثة مجازًا أيضًا ، فإنه بعد أن ذكر أنه لا يطلق العالم في شيء من الثلاثة على الظان والشاك والواهم قال: وأما التقييد فقد يطلق عليه العلم مجازًا لا حقيقة. انتهى[1] .

غير أنه لا ينبغي الأخذ بذلك بل ينبغي أن لا يكون مرادًا، لأن باب المجاز لا حجر فيه حيث تحققت العلامة وهي متيسرة هنا كالتشابه في الإدراكية، ثم لقائل أن يقول : تقييد المعرفة بالحصول عن الاجتهاد لا يتفرع عليه أن المراد بالمعرفة الظن كما ادعاه الشارح [١٦/أ] وذلك لوجهين: الأول: أنه يجوز أن يراد حينئذ بالمعرفة مفهوم عام صادق على الظن وغيره كمطلق التصديق لا خصوص الظن ولا خصوص غيره.

ولا خفاء في حصول المطلق عن الاجتهاد لتحققه في كل أنواعه وأفراده ولا يرد حينئذٍ شمول المعرفة لليقين، مع أنه ليس بفقه لخروجه بالتقييد بالحصول عن الاجتهاد، فإنه لا يحصل عنه.

---

(١) انظر: شرح المواقف للسيد الشريف (١/٧٧).

....

وثانيهما: أن الاجتهاد قد يحصل عنه تصور فقط، كما لو نظر المجتهد في الأدلة، فحصل له تصور حكم دون التصديق به، بلى لو حصل له التصديق، كان من لازمه حصول التصور ، فتحصل المعرفة المقيدة بالحصول عن الاجتهاد بالتصور، وقد وقع في كلام أهل المعقول، تقسيم المعرفة إلى التصور والتصديق، فلم تنحصر المعرفة المذكورة في الظن حتى يتفرع أن المراد على ذلك التقييد. ويمكن أن يجاب عن الأول: بأن المقصود بكون المراد بالمعرفة الظن، ففي كون المراد بها اليقين لا بيان إرادة خصوص الظن، وبأن إرادة المطلق مع عدم صحة إرادة جميع أفراده بعيدة ، وبأن إرادة الظن أقرب؛ لأن الظن أقرب من المطلق إلى فهم المبتدي المقصود بهذه الورقات. وعن الثاني: بأن المتبادر من معرفة الحكم التصديق [١٦/ب] به لا تصوره فقط ، ومن الاجتهاد المضاف إليه حصول معرفة الحكم الاجتهاد المؤدي إلى المطلوب.

فإن قلت: الوجه الثاني غير وارد من أصله، وإنما يرد إذا كان التفريع على تقييد المعرفة بالحصول عن الاجتهاد وهو ممنوع بل التفريع على تمثيله المعرفة المذكورة بالعلم بمسائل الخلاف، ونفيه الفقه عن المسائل القطعية.

قلت: تمثيله بما ذكر لا يقتضي قصر المعرفة على التصديق لما اشتهر أن المثال لا يخصص على أن العلم ينقسم إلى التصور [والتصديق](١) فتمثيله أيضًا بالعلم بمسائل الخلاف، وإخراج العلم بالمسائل القطعية عن الفقه صادق مع عموم المعرفة للتصور أيضًا. فليتأمل(٢) .

---

(١) زيادة ليست في الأصل يتم بها الكلام.

(٢) عزا هذا الاعتراض الشيخ الإسنوي لأبي بكر الباقلاني. انظر: نهاية السول (٢٢/١).

ثم في قوله: المراد بالمعرفة هنا العلم بمعنى الظن إشارة إلى دفع السؤال المشهور على التعبير في تعريف الفقه بالعلم، ومثله المعرفة، وهو أن الفقه ظن لأن أدلته ظنية والمستفاد من الظن ظني، فكيف عبروا عنه بالعلم في التعريف. فأشار الشارح إلى جوابه: بأن المراد بالمعرفة والعلم في تعريفه هو الظن.

فإن قلت: إطلاقهما بمعنى الظن مجاز تصان عنه التعاريف.

قلت: يجوز أن يدعي أن إطلاقهما على الظن وما يشمله حقيقة عرفية [١٧/أ] للفقهاء ونحوهم، ولو سلم، فهو مجاز مشهور لمن ذكر، ولو سُلم فالتقييد بالحصول عن الاجتهاد قرينة واضحة لهذا المجاز لوضوح أن الحاصل عن الاجتهاد إذ لا يكون إلا ظنيًا ، ولا يخفى عليك أن هذا الجواب ونحوه، إنما يحتاج إليه إذا أريد بالأحكام ما هو في حقنا بحسب نفس الأمر، أما إذا أريد بها ما هو في حقنا بحسب الظاهر فلا، إذ بواسطة الاجتهاد يحصل القطع بأن ما ظنه بالاجتهاد هو حكم الله تعالى في حقنا بحسب الظاهر ، إذ لا معنى لحكم الله تعالى في حقنا بحسب الظاهر إلا ما يجب العمل به ظاهراً، و لم يجب العمل كذلك إلا بما ظنه المجتهد دون ما في نفس الأمر.

وإنما قيد بـــ (هنا) في قوله: (فالمعرفة هنا) لأن الظن ليس معناها الأصل الغالب في الاستعمالات، إذ قد ذكروا أنها ترادف العلم، وعلى ذلك قول من قال: كل علم ومعرفة فإما تصور وإما تصديق، وإنها في الاصطلاح قد تختص بإدراك البسائط تصوراً أو تصديقًا والعلم بإدراك المركبات كذلك، ومن ثمة يقال: عرفت الله دون علمته، وقد يختص بإدراك الجزئيات، والعلم بإدراك الكليات أعم من أن يكون مفهومًا كليًا ، أو قاعدة كلية وقد يختص بالإدراك بعد الجهل ، وقد بالأخير من الإدراكين لشيء واحد يتخلل بينها عدم بخلاف العلم فيهما ولهذا لا يوصف الباري تعالى بالعارف ويوصف بالعالم.

والأحكام سبعة: الواجب، والمندوب، والمباح، والمحظــــور، والمكــروه، والصحيح، والفاسد. ....

[١٧/ب] وإنما قال: (فالمعرفة هنا العلم بمعنـــى الظــن) و لم يقــل: فالمعرفة،، بمعنى الظن بإسقاط لفظ العلم، مع أنه أخصر؛ لأنـــه لم يشـــتهر إطلاقها (على الظن بخلاف العلم فقرب إطلاقها) بمعنى الظن بـــل بأنهـــا ترادف العلم الذي اشتهر إطلاقه بمعنى الظن، فنـــاسب إطلاقهــا بمعنـــى ظـــن.

(**والأحكام**)[١] : "المرادة" للمصنف "فيما ذكر" من هذه التعـــاريف، بقرينة إعادة المعرفة بلفظها، فإنها حينئذ عين الأولى، كمـــا هـــو القـــاعدة الأكثرية.

قال في الأحكام: للعهد الخارجي.

فإن قلت: إذا كان المراد بالأحكام هنا ما ذكر في التعريـــف فالمقـــام للإضمار، فلم أظهر؟

قلت: لأنه أوضح للمبتدئ المقصود بالكتاب، ولأنه لم يذكر بحســـب الظاهر نفس الأحكام، بل متعلقاتها، فأتى بالظاهر المناســـب لمغايرتـــه في الظاهر، لما سبق بخلاف المضمر.

(**سبعة**) ولقائل أن يقول: الأحكام في تعريف الفقه يجب أن تزيد على هذه السبـــعة، لما لا يخفى من تناولـــه الفقه لمعرفـــــة جميـــع الأحكـــام الوضعية.

---

(١) جمع حكم، وهو لغة: المنـــع، والقضـــاء. انظـــر: القـــاموس المحيـــط (٤/٩٩) واصطلاحًا: خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضـــاء أو التخيـــير أو الوضع. انظر: نهاية السول للإســـنوي (١/٤٧) إحكـــام الأحكـــام للآمـــدي (١/١٣٥).

كمعرفة أن هذا سبب[1] في كذا أو شرط له[2] أو مانع منه[3]، ولهذا مثل فيما سبق بقوله: وأن القتل بمثقل يوجب القصاص، فإن كون القتل بمثقل يوجب القصاص حكم وضعي، إذ التكليفي هنا إنما هو وجوب تسليم القاتل نفسه عليه، فلا يصح حصرها في هذه السبعة. كما أفاده ظاهر كلام المصنف والشارح [١٨/أ] بل يجب تفسيرها بالنسبة التامة، كما فعله في شرح جمع الجوامع، ويمثل بهذه المذكورات، وحينئذ تدخل جميع النسب الوضعية ، فيجب تأويل كلامه، كأن يراد أن هذه السبعة من جملة الأحكام المرادة وأثرها لشهرتها.

ثم رأيت كلامه في البرهان ظاهرًا في منافاة هذا التأويل دالاً على إرادة الحصر في هذه السبعة؛ لأنه قال ما نصه: فإن قيل: فما الفقه؟ قلنا: هو في اصطلاح علماء الشريعة العلم بأحكام التكاليف. انتهى[4] .

---

(١) السبب: لغة: ما توصل به إلى غيره. القاموس المحيط (١/٨١). واصطلاحًا: ما يلزم من وجوده الوجود، ومن عدمه العدم لذاته.
انظر: المستصفى للغزالي (١/٩٤) إرشاد الفحول (١/٥٢).

(٢) الشرط لغة: العلامة. انظر القاموس المحيط (٢/٣٦٨). واصطلاحًا: ما يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته.
انظر: إحكام الأحكام لسيف الدين الآمدي (١/١٠٠). إرشاد الفحول للشوكاني (١/٥٣).

(٣) المانع لغة: اسم فاعل من المنع. انظر القاموس المحيط (٣/٨٦). واصطلاحًا: ما يلزم من وجوده العدم، ولا يلزم من عدمه وجود، ولا عدم لذاته.
انظر: حاشية البناني على جمع الجوامع (١/١٧٩) إرشاد الفحول للشوكاني (١/٥٣).

(٤) انظر: البرهان (١/٨٥).

فإن قلت: لعله يرى تأويل الأحكام الوضعية بحيث ترجع لغيرها من الوجوب وغيره، كما مشى على ذلك في المنهاج، وإن كان فيه ما فيه مما بينه الإسنوي وغيره(1) .

قلت: يمكن ذلك غير أنه يبعده أنهم أولوا الصحة والبطلان، إذ هما أيضًا معدودان من الوضعيات، مع أن المصنف صرح بهما هنا فليتأمل.

وظاهر تفسير السبعة بقوله: (**الواجب، والمندوب، والمباح، والمحظور، والمكروه، والصحيح، والفاسد**) أن هذه هي نفس الأحكام، وعلى هذا فالفقه: العلم بالواجب والمندوب وهكذا. أي ومثل هذا القول وعلى قياسه يقال: قولاً منتهيًا (إلى آخر السبعة) المذكورة، فيقال: والمباح أي والعلم المباح إلى آخره، لكنه غير مراد، فإن هذه المذكورات هي أفعال المكلفين بالمعنى الشامل لأقوالهم وغيرها أيضًا ولا تكون الأحكام أفعال المكلفين بل [١٨/ب] أفعال المكلفين متعلق الأحكام المرادة هنا، فإنها أحد طرفي النسب التي هي تلك الأحكام، كما نبه عليها الشارح في شرح تعريف الفقه في شرحه لجمع الجوامع.

وأشار إليه هنا بقوله: أي الفقه، العلم (بأن هذا الشيء) كالنية في الوضوء أو هذه النية للوضوء (واجب) وأن هذا الشيء كالوتر، أو هذا الوتر (مندوب، وهكذا) أي: ومثل هذا القول وعلى قياسه يقال: قولاً منتهيًا (إلى آخر جزئيات) كل واحد من (السبعة) المذكورة، كأن يقول (و) إن هذا (الشيء) كأكل لحم متروك التسمية، أو لحم هذا المتروك التسمية (مباح) وأن هذا الشيء كشرب النبيذ، أو هذا النبيذ حرام، وأن هذا الشيء كالالتفات، أو هذا الالتفات في الصلاة مكروه.

---

(1) انظر: نهاية السول (٢٧/١).

وأن هذا الشيء كبيع المدبر، أو هذا المدبر صحيح وأن هذا الشـــيء كبيع الغائب، أو هذا الغائب فاسد، وهكذا إلى آخر الجزئيات المذكـــورة، وإنما عطف بالواو تنبيهًا على أن الفقه هو العلم بجميع المذكـــورات، كمـــا تقدم بيانه، من غير اعتبار ترتيب ذهني، أو خارجي في العلم والمراد بالنسبة التامة، تعلق أحد الطرفين بالآخر بحيث يصح السكوت عليه ثبوتًا كـــان أو انتفاءً، كتعلق الوجوب بالنية في الوضوء وثبوته لها وعدم تعلـــق الوجـــوب [١٩/أ] بالوتر وانتفاؤه عنه في قولنا: النية في الوضوء واجبة، والوتـــر غـــير واجب، فعلم أن في كلام المصنف تجوزًا بإطلاق اسم المتعلق بالفتح، وهـــو الشيء كالنية في الوضوء، على المتعلق بالكسر، وهو الحكم، كوجوب النية، لكن هذا لا يناسب قوله الآتي: فالواجب إلخ، فإنه على ظـــاهره قطعًـــا أو بحذف المضاف، أي حكم الواجب أي الحكم المتعلق بالشيء المطلوب طلبًا جازمًا، وهو طلبه الجازم الذي هو وجوبه وهكذا إلى الآخر.

أو بحذفه الحيثية، أي الواجب من حيث إنه واجـــــب، أي متصـــف بالوجوب، أو وجوبه وهكذا، وعلى التقادير لابد من قرينة المجـــاز، ولعلـــه اعتمد على وضوح المراد. ويجوز أن يكون التجوز في لفظ الأحكام بأن أراد بها المتعلقات، أو حذف المضاف أي ومتعلق الأحكام سبعة، ويفهم منهـــا نفس الأحكام، ونبه بتعبيره بهذا الشيء، وزيادة لفظ الجزئيـــات علـــى أن متعلقات الأحكام، هي جزئيات السبعة المذكورة لا كلياتها ، لكن ينبغي أن يراد الجزئيات الأعم من الحقيقية والإضافيـــة كما أشرنا إليـــه، ولم ينبـــه على ذلك فيما سبق جريًا على ظاهر المتن أولاً، وتركًـــا للمبـــادرة إلى المخالفة.

وشملت عبارة المصنف الرخصة[1] والعزيمة[2] لعدم خروجهما عن المذكورة [١٩/ب] واعلم أن قولنا: من حيث كذا، قد يراد به بيان الإطلاق، وأنه لا قيد هناك كما في قولك: الإنسان من حيث هو إنسان، والموجود من حيث هو موجود، وقد يراد به التقييد، كما في قولك: الإنسان من حيث إنه يصح ويزول عن الصحة موضوع الطب ، وقد يراد به التعليل كما في قولك: النار من حيث إنها حارة تسخن.

فقوله: فالواجب أي الشيء الواجب (من حيث وصفه بالوجوب) ليس من قبيل الأول، وإلا كان المناسب أن يقول: من حيث هو، إذ قوله: من حيث وصفه بالوجوب صريح في التقييد . مع أن الشيء الواجب باعتبار إطلاقه، وعدم تقييده بقيد، لا يترتب عليه ثواب ولا عقاب، ولا من قبيل الثالث لأنه لا موقع للتعليل في مقام التعريف، ولا داعي إليه بوجه، خصوصًا مع ما تقرر عند أهل الحق أن الثواب فضل والعقاب عدل، فلا يكون وصف الوجوب علة حقيقية لشيء منهما أو لأن علة الثواب عموم كون الفعل مطلوبًا لا خصوص كونه واجبًا بدليل الثواب على المندوب، كما سيجيئ فلا يناسب التعليل بالوجوب.

وفيه نظر لجواز أن المعلل بالوجوب هو مجموع الإثابة على الفعل، والمعاقبة على الترك، ولا خفاء أن علة هذا المجموع هو خصوص الوجوب لا عموم الطلب.

---

(١) الرخصة لغة: التسهيل والتيسير. انظر القاموس المحيط (٣١٦/٢). واصطلاحًا: الحكم الثابت على خلاف الدليل لعذر. انظر: نهاية السول للإسنوي (٥١/١) إحكام الأحكام للآمدي (١٠١/١).

(٢) العزيمة لغة: الإرادة المؤكدة. واصطلاحًا: الحكم الثابت على وفق الدليل. انظر: إحكام الأحكام للآمدي (١٠١/١) نهاية السول (٥١/١).

....

أو لجواز أن المراد كون الوجوب علة الإثابة من حيث عموم كونه طلبًا والمعاقبة [٢٠/أ] من حيث خصوص كونه وجوبًا لكن لا يخلو ذلك عن بعد، فتعين أنه من قبيل الثاني، أي أن الشيء الواجب باعتبار وصفه بصفة هي الوجوب لا مع قطع النظر عن وصفه مطلقًا، ولا باعتبار وصفه بصفة أخرى من صفاته كالصحة والبطلان بل وكالحرمة والكراهة، فإن الشيء الواجب قد يوصف بهما، كالصلاة في المغصوب، والصلاة حاقبًا، أو حاقنًا كما سيأتي، وكذا الباقي. فهذا التقييد إشارة إلى أمور:

أحدها: أن هذه الأحكام السبعة متداخلة؛ لأنها متباينة بحسب المفهوم دون الذات، لتصادق بعضها مع بعض. ضرورة أن الواجب والصحيح يتصادقان في صلاة الظهر المستجمعة لشرائطها إذ يصدق عليها ما يثاب على فعله، ويعاقب على تركه وما يعتد به.

فإن وقعت مع ذلك في مغصوب، صدق عليها حينئذ الحرام أيضًا، إذا يصدق عليها حينئذ باعتبار حرمتها، ما يثاب على تركه ويعاقب على فعله، ولا منافاة بين الإثابة على فعله، والمعاقبة عليه، لأنه يثاب عليه من حيث تأدي الواجب به ويعاقب عليه من حيث شغل حق الغير، ولا بين المعاقبة على تركه والإثابة عليه، لأنه يعاقب على تركه على الإطلاق لإخلاله بالواجب ، ويثاب على تركه في هذا المحل لامتثاله النهي عن شغل حق الغير وإن المندوب والصحيح يتصادقان في صلاة [٢٠/ب] الضحى المستجمعة لشرائطها إذ يصدق عليها ما يثاب على فعله، ولا يعاقب علي تركه وما يعتد به فإن وقعت مع ذلك في حمام صدق عليها المكروه أيضا إذ يصدق عليها حينئذ ما يثاب على تركه، ولا يعاقب على فعله بل إن وقعت في مغصوب، صدق عليها الحرام أيضًا، إذا يصدق حينئذ عليها: ما يعاقب على فعله أي من حيث شغل حق الغير المنهي عنه، وإن أثيب عليه من حيث كونه مطلوبا في نفسه فلا منافاة بين العقاب على فعله والإثابة عليه، لأنه باعتبارين ، ويثاب على تركه من حيث امتثاله به النهي عن شغل حق الغير، فلا منافاة بين الإثابة على تركة وعدم الإثابة عليه، لأنه باعتبارين.

وأن المباح والصحيح يتصادقان في شراء لحم متروك التسمية المستجمع لشرائط الشراء إذ يصدق عليه ما لا يتعلق بفعله ولا تركه ثواب ولا عقاب، وما يتعلق به النفوذ ويعتد به، بل ويمكن أن يصدق معهما الحرام أيضًا، كأن وقع الشراء وقت نداء الجمعة، ولا منافاة هنا بين الإباحة والحرمة لأن الإباحة باعتباره في نفسه والحرمة باعتبار وقوعه في هذا الوقت ، وأن الحرام والصحيح أو الباطل يتصادقان في البيع بعد نداء الجمعة، أو بيع الطعام بالطعام متفاضلاً، إذ يصدق على الأول، ما يثاب على تركه ويعاقب على فعله، وما (يتعلق به النفوذ ويعتد به [٢١/أ] وعلى الثاني ما يثاب على تركه ويعاقب على فعله). وما لا يتعلق به النفوذ ولا يعتد به، وأن المكروه والصحيح أو الباطل يتصادقان على الصلاة مع مدافعة الحدث أو في الأوقات المكروهة بناء على أن الكراهة للتنزيه إذ يصدق على الأول، ما يثاب على تركه ولا يعاقب على فعله، ولا يعتد به، وعلى الثاني ما يثاب على تركه ولا يعاقب على فعله، وما لا يعتد به.

وثانيها: أن تداخلها لا يقدح في صحة التقسيم لتباينها بالاعتبار، وهو كافٍ في صحته كما هو مقرر.

وثالثها: أن عدم تباينها بحسب الذات الموجب لتصادقها، لا يقدح في صحة رسومها المذكورة بأن يقال: إنها غير مميزة ولا مانعة فتكون فاسدة، مثلاً : كل من رسم الواجب والصحيح صادق على صلاة الظهر المستجمعة لشرائطها كما تبين، فلم يكن رسم الواجب مميزًا له ولا مانعًا من دخول فرد الصحيح فيه، وكذا رسم الصحيح وذلك لوجود التمايز المانع من دخول الغير بالاعتبار، لأن قيد الحيثية معتبر في الأمور التي تختلف بالاعتبار وإن لم يكن مذكورًا فتكون ذوات.

تلك الأمور متمايزة بالاعتبار ورسومها مميزة لها، ومانعة من دخـــول غيرها، مثلاً صلاة الظهر المستجمعة لشرائطها باعتبار ملاحظـــة وصفهـــا بالوجوب، غيرها باعتبار ملاحظة [٢١/ب] وصفها بالصحة، فهي بالاعتبار الأول من أفراد الواجب مندرجة في رسمه، وبالاعتبار الثاني ليست من أفراده وخارجة عن رسمه، فهي من أفراده وليست من أفراده، وداخلـــة في رسمـــه وخارجة عنه بالاعتبارين المذكورين.

فإن قلت: ما المانع من أن يكون قوله: من حيث وصفه بـــالوجوب، للاحتراز عن الواجب من حيث حقيقته، أو من حيث ذاته، فإنه لم يعرفـــه بذاتياته بل بعوارضه.

قلت: أما الأول فالمانع منه، أن الواجب من حيث وصفه بـــالوجوب، وبذلك الاعتبار له حقيقة ذاتية، وحقيقة عرضية، فهو بقيد الحيثية المذكورة صالح لكل منهما كما لا يخفى على الماهر العارف بقواعد العلـــوم، فإنـــه موضوع اصطلاحي ولا توقف له المتأمل. عارف في أن واضعه إنما وضعـــه لحقيقة معناه باعتبار وصف الوجوب، لا مع قطع النظر عنه، إذا هو مع ذلك غير موضوع لتلك الحقيقة قطعًا.

فالتقييد بتلك الحيثية لا ينافي التعريف بالذاتيات حتى يكون احـــترازاً عنه كما توهم بل يناسبه ويصلح له، ضرورة أن حقيقة الواجـــب الذاتيـــة اصطلاحًا ليست إلا للواجب من حيث إنه واجب، لا من حيثية أخرى، ولا مع قطع النظر عن الوصف مطلقًا، ولهذا ينتظم الجمع بين ذلـــك التقييـــد والتعريف بالذاتيات، كأن يقال [٢٢/أ] الواجب من حيث وصفه بالوجوب هو المطلوب طلبًا جازمًا مثلاً، فكيف يصح مع ذلك أن يكون قيد الحيثيـــة المذكورة احترازًا عما ذكر مع القطع بأن ما يجتمع مع الشيء ويصلح له، لا يتصور أن يكون مخرجًا له؟

وأما الثاني: فإن أريد بالذات الحقيقة فالمانع ما تقرر، أو الفرد فالتعريف لا يكون للأفراد، مع ما ذكره المصنف لا يصلح للأفراد، ولا يميزها، فتدبر جميع ما قررناه فإنه في غاية من الوضوح للمتأمل المرتاض بالقواعد.

وتجويز إرادة الاحتراز المذكور لا منشأ له إلا ما يقع في الوهم من مقابلة الوصف للحقيقة والذات مع الغفلة عما بيناه بما لا مزيد عليه. نعم إن أريد بالحقيقة هنا معروض الوجوب بدون عارضة استقام الاحتراز، لكن هذا شيء آخر غير الوهم المذكور ، وحاصله أن الواجب إنما تثبت له الإثابة على الفعل والمعاقبة على الترك إذا أخذ مع وصف الوجوب، بخلاف ما إذا أخذ في نفسه من غير ملاحظة ذلك الوصف ، فإنه لا يثبت ما ذكر كما لا يثبت له غيره أيضًا، كالمطلوب طلبًا جازمًا ، وحاصله أن منشأ ثبوت ما ذكر هو ملاحظة ذلك الوصف فمع قطع النظر عنه لا يثبت شيء مما ذكر.

وبالجملة **(فالواجب)** مأخوذ بصفة الوجوب. لغة: الثابت والساقط[1]

واصطلاحًا: **(ما)** أي شيء من فعل، أو قول، أو نية، أو عزم، أو اعتقاد أو غير ذلك، ضرورة تناول الواجب جميع ذلك.

ويجوز أن يراد الفعل بالمعنى الشامل لجميع ما ذكر، وهو أنسب بقوله الآتي: على فعله **(يثاب)** أي يقع الثواب الذي هو مقدار مخصوص من الجزاء يعلمه الله تعالى. فليس المراد مجرد الإمكان والجواز وإلا فما عدا الواجب، حتى الحرام كذلك، لأن الحق جواز إثابة العاصي، ومعاقبة الطائع **(على فعله)** تفضلاً لا وجوبًا، كما هو المذهب الحق.

---

(١) انظر: الصحاح (١/٢٣١، ٢٣٢).

فلا منافاة بين النصوص الدالة على أن دخول الجنة بالعمل، والنصوص الدالة على خلافه، فالمراد من الأولى أن الدخول بالعمل بطريق التفضل، ومن الثانية أن الدخول ليس لذات العمل. فإن قلت: قضية الإضافة في فعله، المغايرة بين الواجب وفعله، ضرورة تغاير المضاف والمضاف إليه فهل الأمر كذلك؟

قلت: لا تغاير بينهما بحسب الخارج، وبينهما في الذهن تغاير التأثير والأثر كما قال المولى التفتازاني عقب كلام ذكره العضد وللإشارة إلى قلة الفرق بين قولنا: الفعل أو الكف وقولنا: فعل الفعل وفعل الكف، إذ معناه إيقاعه والإتيان به ، وهذا ما يقال: إن التأثير عين حصول الأثر بحسب الوجود [٢٣/أ] انتهى.

فإذا قلنا: فعل الفعل كالصلاة فالمضاف بمعنى التأثير والمضاف إليه بمعنى الأثر، وليس في الخارج إلا مؤثرًا، أي موجد وأثره، ولا وجود للتأثير في الخارج أصلاً ، ومن ثم كان متعلق التكليف هو الأثر لوجوده خارجًا لا التأثير لعدمه خارجًا.

(**ويعاقب**) أي يقع العقاب عدلاً فليس المراد مجرد الإمكان والجواز، وإلا فغير الواجب كذلك كما تقدم (**على تركه**)[1] : من جميع المكلفين به أو بعضهم مطلقًا، أو في الوقت المعين له بلا عذر.

---

(١) وعرف بأنه:

أ- ما ذم شرعًا تاركه قصدًا مطلقًا. ب- ما يعاقب تاركه.

ج- ما توعد على تركه بالعقاب. د- ما يذم تاركه شرعًا.

هـ- وعرفه الشيخ الشوكاني بأنه: ما يمدح فاعله، ويذم تاركه على بعض الوجوه.

انظر: المستصفى للغزالي (٦٥/١) فواتح الرحموت (٦١/١).إرشاد الفحول للشوكاني (٤٤/١).

ومن العذر جواز التأخير إلى أثناء الوقت، أي إن عزم في أوله على الفعل في الوقت ، إذ المعتمد في فروعنا أنه بمجرد دخول الوقت يجب الفعل، أو العزم على الفعل في الوقت، فلا يرد أن من مات في أثناء وقت الصلاة قبل فعلها لا يعصي مع صدق الترك في حقه والمراد بتركه ، كف نفسه عنه، إذ لا تكليف إلا بفعل[1] .

وهو في النهي الكف، والمراد العقاب في الآخرة كما هو المتبادر فلا يرد قتال أهل بلد اتفقوا على ترك الأذان أو العيد على وجه مرجوح ولا رد شهادة من واظب على ترك رواتب النوافل، على أن التاج الفزاري أجاب عن الأول بأن المقاتلة لم تكن على نفس الترك بل على لازمة الإخلال في [٢٣/ب] الدين وهو حرام، انتهى. وفيه نظر.

وعن الثاني: بأن رد الشهادة ليس عقابًا، بل هو عدم أهلية رتبة شرعية وخرج بالقيد الأول، ما عدا المندوب، وبالثاني المندوب، واعلم بأن المتأخرين صرحوا بأن الخلف في الوعد، نقص لا يجوز أن ينسب إلى الله تعالى، بخلاف الخلف في الوعيد، فإنه كرم يجوز إسناده إلى الله تعالى، فيجوز ألا يعاقب العصاة، وقد استشكل بأنه إذا جاز الخلف في الوعيد ، لزم الكذب -تعالى الله عنه- ولزم تبديل القول مع الشيء القاطع بانتفائه، واختلفوا في جواز ذلك.

وفي شرح المقاصد: الجواب الحق أن من تحقق العفو في حقه، يكون خارجًا عن عموم اللفظ.

وإرادة الخصوص من العام، والتقييد من المطلق شائع من غير دليل متصل ودليل التخصيص والتقييد وإن كان متراخيًا، بيان لا نسخ. انتهى.

وهو في الحقيقة منع للخلف كما لا يخفى، وقال بعضهم: الوعد إنشاء على الأصح -يعني إنشاء الضمان- عند وجود الوصف، والكذب مخصوص بالأخبار.

---

(١) وهذا مبني على أن الترك فعل أم لا؟ قولان: أصحهما عند سيف الدين الآمدي وابن الحاجب وغيرهما أنه فعل. انظر التمهيد (ص ٢٩٤).

قال بعض الأئمة: مراده أن الوعد والوعيد كليهما إنشاء، فالخلف في الوعيد ليس بكذب فلا نقص، فأما في الوعد فلأن مقتضى الكرم ألا يتخلف عنه فعدم [٢٤/أ] جواز الخلف في الوعد لا لأنه كذب ، بل لأن الكريم إذا وعد وفى، وإذا أوعد تجاوز(١) .

والأوجه في هذه المسألة المنتشرة وفاقًا لشيخنا الشريف أن يقال بامتناع الخلف حقيقة في كل من الوعد والوعيد، لاستلزام الكذب، وتبديل القول ، وقد قام القاطع على امتناعهما وبأن كلاً منهما معلق بالمشيئة ، وإن لم يصرح بها لقيام القاطع على تعلقهما كغيرهما بها(٢) .

فمعنى الوعيد: أعذبهم إن شئت. والوعد: أنعمهم إن شئت، لكن الفرق بينهما حينئذٍ أنه لجوده ورحمته لا يشاء إلا التنعيم، وقد لا يشاء التعذيب، بل يشاء عدمه، وبذلك يظهر جواز الخلف في كل منهما بحسب الظاهر دون الحقيقة إلا أنه لا يقع في جانب الوعد، وإن كان لو وقع لم يلزمه محذور، وقد يقع في جانب الوعيد من غير لزوم محذور فاحفظه، فإنه بديع نفيس، فظهر أنه قد يقع العفو عن تارك الواجب، سواء أثبتنا جواز الخلف في الوعيد أم لا ، فمن هنا أورد على التعريف أنه غير جامع ، لخروج الواجب المعفو عن تركه، وأجاب الشارح عنه بوجهين:

أحدهما: (أنه يكفي في صدق العقاب) على تركه الذي جعله خاصة الواجب (وجوده لواحد من العصاة).

---

(١) وهو قول السادة الأشاعرة. انظر: حاشية البيجوري على الجوهرة (ص ١٠١).

(٢) والجواب : بأن الله سبحانه وتعالى إذا أخبر بالوعيد ، فاللائق بكرمه أن يبني إخباره به على الجزم. قال -صلى الله عليه وسلم-: "من وعده الله على عمله ثوابًا فهو منجز له، ومن أوعده على عمل عقابًا فهو بالخيار إن شاء عذبه وإن شاء غفر له". انظر: البيجوري على جوهرة التوحيد (ص ١٠١).

....

بتركه عليه (مع العفو عن غيره) منهم لا يقال: إن هذا ينافي عموم تركه لأنه مفرد مضاف، لأنها تمنع ذلك، لأن الإضافة [٢٤/ب] تنقسم انقسام اللام فقد تكون للجنس وللعهد الذهني، بالمعنى البياني ووجوده لواحد، لذلك لا يتخلف إذ لابد من دخول بعض العصاة النار لإخبار الصادق بتعذيب العصاة في الجملة، وعلى هذا ينبغي أن يكون نائب فاعل يعاقب هو الظرف بعده، لا ضمير تاركه ؛ لأن المتبادر منه كل تارك له وهو ينافي هذا الجواب.

ولقائل أن يقول: إنما يتم هذا الجواب إن ثبت أن لا بد من عقاب بعض العصاة بترك الواجب بالنسبة لكل واجب، إذ لو عفي عن الجميع بالنسبة لبعض الواجبات لم يكف عقاب البعض على الترك خاصة للواجب، كما هو المراد على هذا الواجب فلا يتأتى التعريف به ، ولكن ثبوت ما ذكر غير معلوم، إذ الثابت أن لابد من تعذيب بعض العصاة ، وهذا شموله للعصاة بترك الواجب لا يستلزم جريانه في كل واجب.

فإن قيل: لابد من تعذيب الكفار بترك الواجبات، لأن الصحيح تكليفهم بالفروع وبذلك يتم الجواب.

قلت: التحقيق، جواز وقوع العفو عما عدا الكفر من ذنوب الكفار، فقد يقع ذلك ولو لبعضهم بالنسبة لبعض الواجبات ، فلم يثبت أن لابد من عقاب البعض بترك الواجب بالنسبة لكل واجب، على أنه سيأتي عدم تكليفهم ببعض الواجبات [٢٥/أ] علينا، على نزاع في ذلك وقضية جواز وقوع العفو عما ذكر ، جواز الدعاء لهم بمغفرته لما فيه من تعظيمهم ومن ثم صرحوا بحرمة الدعاء لهم، وهذا ظاهر بالنسبة للبعض منهم، أما بالنسبة للجميع فهل يمتنع، ولابد من تعذيب بعض منهم على معصية غير الكفر كما في المسلمين؟ فيه نظر.

تنبيه: رتب بعضهم على ما تقرر من أنه لابد من عقاب بعض عصاة المؤمنين امتناع سؤال المغفرة لجميع المسلمين لمنافاته لذلك ، والمعتمد الجواز، إذا قصد الداعي المغفرة للجميع في الجملة، أو أطلق، لأن الإطلاق يحمل على المعنى السائغ شرعًا بخلاف ما إذا قصد مغفرة كل ذنب لكل أحد فيمتنع.

وعلى هذا فهل يجوز سؤال المغفرة لجميع الخلق، حتى الكفار إذا أطلق مثلاً لصدق ذلك بمغفرة بعض ذنوب كل واحد ، ولو كافرًا لجواز غفران ما عدا الكفر كما تقدم؟ فيه نظر.

والثاني: أنه يجوز (أن يريد) المصنف بقوله: (**ويعاقب على تركه**)، معنى (ويترتب العقاب) أي استحقاقه (على تركه) بأن ينتهض تركه سببًا لاستحقاق العقاب (كما) أي حال كون هذا المراد مماثلاً لمعنى ما عبر به أو حال كون هذا اللفظ الذي أراد معناه مماثلاً للفظ الذي عبر به غيره فلا ينافي قوله [٢٥/ب] ويعاقب على تركه (العفو) عن تاركه.

قال العضد: فإن قلت: فما معنى سببية الفعل للعقاب، وأنتم لا توجبون العقاب به، كما تقول المعتزلة. قلت: معناه أنه لو عوقب به، وقيل: إنما عوقب بكذا للأم العقل . و لم يستقبح في مجاري العادات. انتهى[١] . فإن قلت: لم جعل الجواب الثاني جائزًا مرجوحًا بالنسبة إلى الأول.

قلت: لأنه يحوج إلى مزيد التأويل، وإخراج الكلام عن ظاهره رأسًا، وفي ذلك من البعد عن مقام التعريف ما لا يخفى، بخلاف الأول، ليس فيه ذلك الخروج، بل إن جعلنا نائب فاعل يعاقب، الظرف بعده، كان لنا منع خروجه عن الظاهر مطلقًا، إذ حاصل معناه حينئذ تحصل المعاقبة على تركه. ولا نسلم ظهور هذا في معاقبة جميع التاركين، فليتأمل. فإن قلت: لم خصص الإيراد في جانب العقاب.

---

(١) انظر: شرح العضد على ابن الحاجب (٢٢٧/١).

قلت: لأن الثواب لا يتخلف مطلقًا، بخلاف العقاب، لما تقدم من تخلف الوعيد دون الوعد وإن لم يتخلف عند المتأخرين ، ومن أنه قد يتخلف الوعيد ظاهرًا دون الوعد ، وإن لم يتخلف واحد منهما بحسب الحقيقة على ما حققناه.

فإن قلت: هذا الفرق لا يصح، لأن الثواب قد يتخلف أيضًا لنحو رياء، وإيقاع للعبادة في نحو مغصوب على ما بين في محله.

قلت: بل هو صحيح لأنه بالنظر للثواب والعقاب في نفسهما مع قطع النظر عن [٢٦/أ] الموانع العارضة وذلك كافٍ في توجيه التخصيص المذكور كما لا يخفى.

فإن قلت: سلمنا ذلك لكن ينتقض التعريف بما سقط ثوابه لما ذكر.

قلت: لا نسلم الانتقاض لأنه يجري فيه نظير الجوابين المذكورين في جانب العقاب، فيقال: ويكفي في صدق الثواب وجوده لواحد من العالمين دون غيره منهم ، وذلك لازم قطعًا ، ولو لم يكن إلا بالنسبة له -عليه أفضل الصلاة والسلام- على كل واجب، إذ لا يحوم حول جنابه الأظهر شيء من مسقطات الثواب ، ويجوز أن يريد ، ويترتب الثواب على فعله مع قطع النظر عن موانعه فلا ينافي أنه قد يعرض مانع الثواب.

فإن قلت: التعريف ينتقض بالواجب الموسع كالحج، فإنه يجب في أول سني الإمكان ، ولو أخره عنها وعما بعدها لم يأثم، ولم يستحق عقابًا حيث فعله قبل الموت، وحينئذ يصدق ترك الواجب مع انتفاء العقاب واستحقاقه.

وبفرض الكفاية كالحج والعمرة كل عام، فإنه على الجميع على الصحيح ، ولو تركه من عدا من يحصل بفعله لم يأثم وحينئذ يصدق في حق من لم يفعل ترك الواجب مع انتفاء ما ذكر أيضًا.

قلت: لا نسلم الانتقاض المذكور، أما في الأول فلما تقدم أن المـــراد تركه مطلقًا [٢٦/ب] أو في الوقت المعين له، ووقت الحج المعين له جميـــع العمر، فحيث فعل قبل الموت، لم يتحقق الترك المراد، وأما في الثاني، فلمـــا تقدم أيضًا أن المراد تركه من كل المكلفين أو من بعضهم، وحاصل المعنـــى حينئذ ما يحصل العقاب على تركه في الجملة وهذا متحقق في فرض الكفاية، لحصول العقاب بتركه في الجملة أي بأن تركه الجميع نعم قد ينتقض بنحـــو الركوع في النافلة ، فإنه واجب فيها، وإلا لجازت وصحت بدونه، مع أنه لا عقاب بتركه، وإن عوقب على الاستمرار في العبادة الفاسدة لفسادها بتركه، ولهذا لو لم يستمر لم يأثم لجواز قطع النافلة، ولو كان يعاقب بتركه أثـــم، وإن لم يستمر، اللهم إلا أن يمنع أنه واجب وإن توقف عليه صحة النافلـــة ويدعي أن توقف صحتها عليه لا يقتضي وجوبه، وهذا في غاية البعد، وما أظن أحدًا يسعه نفي الوجوب عنه. أو يقال إنه واجب لغيره، والكـــلام في الواجب في نفسه، وفيه نظر لأنه لا وجه لتعريف أحد نوعي الواجب دون الآخر، بل اللائق تعريف مطلقه الشامل لكل منهما. ولأن من صلى بـــدون طهارة أو استقبال مثلاً، إن قلنا: بإثمه بترك الطهارة والاســـتقبال، انتقـــض التعريف بهما، لتناوله لهما مع أنهما ليسا من أفراد الواجب المعروف علـــى هذا التقدير، وإن قلنا: لا يأثم بتركهما، بل بترك الصلاة، لأنها بدونهمـــا معدومة، أو بالتلبس بالعبادة الفاسدة فهو [٢٧/أ] لا يخلو عن بعد . لا يقال في هذا التعريف كالتعاريف الآتية دور. لأن معرفة الثـــواب علـــى الفعـــل والعقاب على الترك، موقوفة على معرفة الواجب المعرف بهما لأنا نقول بمنع التوقف لجواز معرفة أن هذا الشيء يثاب على فعله ويعاقب على تركه مـــن غير تصور وصفه بالوجوب، ولو سلم فهو تعريف لفظي.

تنبيه: من المعلوم أن هذا التعريف والتعاريف الآتية، رسوم لا حدود لأنها بالعوارض دون الذاتيات، ومن العجيب تعبير التاج الفزاري بقوله: وقد أورد على هذا الرسم أن الثواب على الفعل ، والعقاب على الترك لازم للواجب ، وليس ذلك حقيقة الواجب ، وتعريف الشيء بلازمه لا يصح، ثم أجاب بأن هذا ليس حدًّا حقيقيًّا يشترط فيه ذكر ذاتيات المحدود ، إنما هو رسم والرسم يكون باللازم. انتهى.

فكيف مع وصفه بأنه رسم يورد عليه أنه باللازم ثم يجيب بأنه ليس حدًّا بل هو رسم، والرسم يكون باللازم للواجب، فهذا كلام غير محرر.

ثم قال: فحقيقة الفعل الواجب، لا يقصد تعريفها في هذا الموطن ولا يمكن لكثرة أصناف الأفعال الواجبة واختلاف حقائقها . انتهى. ولا يخفى ما فيه فإنه إن أراد بقوله: لا يقصد إلى آخره، أن المصنف لم يقصد ذلك هنا، فهو مع وضوحه لا طائل تحته. أو أن الأصوليين لا يقصدون ذلك فهو ممنوع [٢٧/ب] وأما قوله: لكثرة أصناف الأفعال..إلخ. فيرده أن ذلك لا يعني عدم إمكان تعريف حقيقته ، بل تعريفها بأن الواجب هو المطلوب طلبًا جازمًا، في غاية السهولة والظهور إذ حقيقة الوجوب طلب الشيء طلبًا جازمًا، فالواجب هو المطلوب طلبًا جازمًا وقد صرحوا بأن تحديد المفهومات الاصطلاحية في غاية السهولة ولهذا قال صاحب الغرة[1] ما نصه: وأما المفهومات الاعتبارية والاصطلاحية والتمييز بين أجناسها، وأعراضها العامة، وفصولها، وخواصها فهو على طرف الثمام -يعني في غاية السهولة. انتهى.

(١) هو كتاب الغرة في المنطق للشيخ الجرجاني وهو كتاب في المنطق. انظر الأعلام للزركلي (٦/٢٨٨).

والثمام نبت صغير، ويرد على تعليله عدم الإمكان بما ذكره: أنه إذا أراد باختلاف حقيقة الأفعال الواجبة، اختلافها باعتبار تلك الأفعال في نفسها لم يؤثر أو باعتبار وصف الوجوب ممنوع بل كل واجب من فعل وغيره، لا حقيقة له من حيث وصفه بالوجوب، إلا مفهوم قولنا: المطلوب طلبًا جازمًا فإنه يلزم امتناع تعريف حقيقة كل جنس؛ لكثرة أنواعه المختلفة، وكل نوع لكثرة أصنافه المختلفة، وذلك باطل قطعًا كما لا يخفى.

[الثاني – المندوب]: (**والمندوب**): وهو لغة: المدعو إليه، يقال ندب لأمر فانتدب له، أي دعي له فأجاب، فسمي بذلك ما يأتي لدعاء الشارع إليه، وأصله: المندوب إليه [٢٨/أ] ثم توسع بحذف حرف الجر فاستكن الضمير[١] .

واصطلاحًا: ما يأتي يرادفه السنة والمستحب، والنفل، والتطوع، والمرغب فيه، والإحسان، وكذا الحسن كذا قالوه.

وقد ينظر فيه بأنه أعم ولذا فسروه بأنه المأذون، واجبًا ومندوبًا ومباحًا. انتهى.

إلا أن يجاب بأنهم تسامحوا في دعوى المرادفة، والمراد أنه باعتبار أحد ما صدقاته يساوي المندوب أو بأن هذا اصطلاح آخر فيه للأصوليين أو غيرهم.

والتقييد بقوله (من حيث وصفه بالندب) لما تقدم في الواجب (**ما**) أي شيء بالمعنى تقدم.

فإن قلت: منه الاعتقاد، وهو لا يكون مندوبًا.

---

(١) انظر المصباح المنير (٩٢١/٢) نهاية السول للإسنوي (٣٦/١).

....

قلت: لو سلم لم يضر، لأن أفراد المعرف لا يجب أن تكون خارجية (**يثاب**) أي يقع الثواب ، وإلا فإمكان الثواب كالعقاب جار في الجميع على المذهب الحق كما تقدم (**على فعله**) وقد علمت معنى الإضافي في هذا كالآتي (**ولا يعاقب**) أي لا يقع العقاب في الآخرة (**على تركه**)(1) من حيث إنه تركه من جميع المخاطبين به، أو من بعضهم، ولو بلا عذر مطلقًا، أي في الوقت المعين له، فلا يرد العقاب على تركه تهاونًا فإنه ليس على تركه من حيث إنه تركه، (أو من بعضهم) بل على التهاون الممتنع، ولا فرض الكفاية فإنه وإن لم يعاقب على تركه بعض المخاطبين [28/ب] به يعاقب على تركه إذا ترك الجميع، ولا الحج، فإنه وإن لم يعاقب على تركه في بعض سني الإمكان، يعاقب على تركه في مدة العمر لأنها الوقت المعين له.

(**والمباح**) لغة: الموسع فيه(2) . واصطلاحًا: ما يأتي ويسمى المباح أيضًا طلقًا وحلالاً وجائزًا والتقييد بقوله: (من حيث وصفه بالإباحة) لما تقدم في الواجب (**ما**) أي شيء بالمعنى المتقدم (**لا يثاب على فعله**) و لا على (**تركه**) (**ولا يعاقب**) في الآخرة (**على تركه**)(3) ولا على (**فعله**).

فخرج بقول المصنف: (**ما لا يثاب على فعله**). الواجب والمندوب، ويقول الشارح : وتركه الحرام والمكروه، أو بقوله: وفعله الحرام، ولولا ذلك كان تعريف المصنف صادقًا بالحرام والمكروه ، فلا يكون مانعًا ، لكن يكفي القول الأول في إخراجهما فيكون الثاني كقول المصنف : (**ولا يعاقب على تركه**). زائدًا في الحد مع أنه يصان عن الحشو(4) والتطويل.

---

(1) انظر: نهاية السول للإسنوي (1/77 - 79) إرشاد الفحول (1/48).

(2) انظر: القاموس المحيط (1/224).

(3) انظر: نهاية السول للإسنوي (1/80 - 82) إرشاد الفحول (1/50).

(4) الحشو : هو لغة ما يمتلأ به الوسادة واصطلاحًا: عبارة عن الزائد الذي لا طائل =

ولا يقال: القيود لا يجب أن يقصد بها الإخراج، بل القصد الأصل بها شرح الحقيقة، فلا يضر الاستغناء عما ذكر، لأنا نقول ذاك في القيود إذا كانت من أجزاء الحقيقة، بخلاف ما يكون من عوارضها كما هنا. فإن المقصود بها الانتقال منها إلى الحقيقة، وإذا كفى البعض في الانتقال إليها كان الباقي زائدًا، نعم، قال ابن جماعة في نظير ما نحن فيه: هذا القيد يجوز أن يكون لبيان الواقع وحينئذ لا حشو ولا زيادة. وإنما الحشو والزيادة ما جيء به [٢٩/أ]. لا لواحد من أمور ثلاثة: الإدخال والإخراج وبيان الواقع، لكن يدور في الخلد أن يكون المأتي به لبيان الواقع، له تعلق بنفس التعريف، حتى يخرج بذلك عن الحشو والزيادة، وبما قررناه يجمع بين قول أهل المنطق: الحدود تصان عن الحشو والزيادة، وبين قول أهل المنطق فيما تلقيناه من المشايخ، ورأيناه في الشروح لأهل المنطق في غير كتب المنطق: إن المأتي به في الحدود لا يخلو من ثلاثة أحوال؛ إما الإدخال وإما الإخراج، وإما بيان الواقع، فافطن لذلك. انتهى. فليتأمل.

فإن قلت: ما زاده الشارح إن لم يكن مرادًا للمصنف، فتعريفه فاسد، وإن كان مرادًا له فلا بد من قرينة عليه.

قلت: نختار الأول، ولا فساد، بناء على جواز التعريف بالأعم.

والثاني والقرينة المقابلة ببقية الأقسام، فإنها تدل على مباينة هذا القسم لبقية الأقسام. إذ الأصل تباين الأقسام، فباعتبار كونه قسيمًا للحرام يفهم أنه لا يعاقب على فعله ، وإلا دخل في تعريفه الحرام، إذ يصدق عليه ما لا يثاب على فعله، ولا يعاقب [٢٩/ب] على تركه فيكون فاسدًا.

=

تحته. انظر: التعريفات للجرجاني (ص٧٧).

فإن قلت: فلم لم يصرح بهذا القيد فيستغني عن ذلك التكلف الذي لا يناسب مقام التعريف ، ولم اختار الفعل في جانب الثواب، والترك في جانب العقاب، ولِمَ لم يعكس؟

قلت: لم يصرح بذلك اختصارًا مع الاعتماد على القرينة في الجملة، واختار ما ذكر لأنه أهم من عكسه . فإن الذي يتوهم في بدء النظر ، الإثابة على الفعل، والمعاقبة على الترك، لأن الفعل دون تركه يحكم له بأول الاعتبار، بالإباحة التي هي من أقسام الحسن ، وتركه بترك الحسن، وإن صح العكس يتأتى الاعتبار فكان الأهم، نفي الثواب عن الفعل، والمعاقبة عن الترك.

فإن قلت: تعريف المباح بما ذكر يتناول فعل غير المكلف، كالصبي والمجنون والبهيمة، مع أن المباح من أقسام الحكم الذي لا يتعلق بفعل غير المكلف، كما صرح به الشارح في شرح جمع الجوامع[1] .

قلت: يمكن أن يجاب بأنه تعريف بالأعم، وقد أجازه جمع، وبأن المتبادر عادة من نفي الشيء، إمكان ثبوته عادة، والمعاقبة بحسب العادة لا تثبت في حق من ذكر، فلا يتناوله التعريف ، ولما كان هنا مظنة اعتراض بأنه يجوز أن يثاب على المباح ويجوز أن يعاقب عليه فعلاً وتركًا فيهما، وبأن هذا التعريف [٣٠/أ] مع زيادة الشارح أيضًا غير مانع لصدقه معها على ما عدا المباح من الأربعة المذكورة ، إذ كل منها يصدق عليه ما لا يثاب على فعله، وتركه أي مجموعهما إذ كل من الواجب والمندوب لا يثاب على فعله وتركه، بل على فعله ، ولا يعاقب على فعله وتركه ، بل على ترك الواجب، وكل من الحرام والمكروه لا يثاب على فعله وتركه، بل على تركه، ولا يعاقب على تركه وفعله، بل على فعل الحرام.

---

(١) انظر: شرح الجلال المحلى على جمع الجوامع (٢٢٥/١).

دفع ذلك الشارح: بأن المراد بالإثابة والمعاقبة ترتبهما بأن يوعد فاعلهما بالثواب، وتاركهما بالعقاب، وانتفاؤهما لهذا المعنى لا ينافيه وجودهما بالفعل من غير ترتب كذلك ولا يصدق عليه، وبنفي الثواب والعقاب عن الفعل والترك نفي كل منهما عن كل من الفعل والترك، كما صرحنا به في شرح كلامه، لا عن مجموعهما: فقال: (أي) المباح (ما لا يتعلق بكل من فعله وتركه ثواب ولا عقاب).

فإن قلت: هذا لا يدفع الاعتراض، فإن الواجب -كصلاة الظهر- يصدق عليه أنه لا يتعلق بكل من فعله وتركه ثواب ، بل بفعله فقط، وأنه لا يتعلق بكل من فعله وتركه عقاب، بل بتركه فقط، وقس الباقي.

قلت: هذا مسلم لو حمل النفي في هذا الكلام على سلب العموم، لكنه غير [٣٠/ب] مراد، بل المراد به عموم السلب ، فإنه يصلح لكل منهما. نعم يحتاج لقرينة على إرادة ذلك، ويمكن أن تحمل القرينة عليه مقابلة هذا القسم ببقية الأقسام ، على أنهم كثيراً ما يتسامحون في الرسائل الموضوعة للمتعلمين اعتماداً على التوقيف.

فإن قلت: ما الداعي للشارح إلى الإجمال أولاً حتى ورد الاعتراض المذكور واحتاج إلى دفعه بما ذكره ثانياً؟

قلت: الداعي هو القصد إلى عدم المبادرة إلى الاعتراض وإلى التدريج في تأويل الكلام وتصحيحه، فإنه أخف في المؤاخذة فأشار أولاً إلى أن في الكلام حذف المعطوف في الموضعين ، ثم بين ثانياً ما هو المراد مع ذلك من العبارة ليتم اندفاع ذلك الاعتراض.

والمحظور ما يثاب على تركه ويعاقب على فعله ....

(**والمحظور**) أي الحرام. قال في المحصول: ويسمى الحرام -أيضًا- معصية، وذنبًا، وقبيحًا، ومزجورًا عنه، ومتوعدًا عليه[1] أي من الشرع والتقييد بقوله: (من حيث وصفه الحظر أي الحرمة) لما تقدم في الواجب (**ما**) أي شيء بالمعنى المتقدم (**يثاب**) أي يقع الثواب (**على تركه**) "امتثالاً" بأن يكف نفسه عنه لداعي نهي الشرع (**ويعاقب**) أي يقع العقاب في الآخرة (**على فعله**) بلا عذر[2] فنائب الفاعل في الفعلين هو الظرف، فإنه الأوفق بالجواب الأول الآتي، كما تقدم بيانه في حد الواجب ولا يصح إرادة إمكان الثواب والعقاب، وإلا شمل التعريف غير [٣١/أ] الحرام أيضًا، لأن له تعالى أن يثيب تارك الواجب، وأن يعاقب فاعله، كما علم ذلك مما تقدم.

وخرج بالقيد الأول، الواجب والمندوب والمباح، وبالثاني المكروه.

وأورد على هذا التعريف، أن العفو جائز وواقع، كما تقدم بيانه في الكلام على الواجب.

وحينئذ يخرج عن التعريف الحرام المعفو عن فعله فلا يكون جامعًا.

أجاب الشارح بوجهين كما تقدم في الكلام على الواجب.

أحدهما: (أنه يكفي في صدق العقاب) على فعله الذي جعل خاصة له (وجوده لواحد) مثلاً (من العصاة) بفعله (مع العفو عن غيره) منهم. ولا ينافيه أن الفعل هنا مفرد مضاف لما تقدم في تعريف الواجب ووجوده لواحد من العصاة لا يتخلف كما تقدم بيانه ثَمَّ.

والثاني: (أنه يجوز أن يريد) المصنف بقوله: ويعاقب على فعله، معنى (ويترتب العقاب) أي: استحقاقه (على فعله) بأن ينتهض فعله سببًا لاستحقاق العقاب بالمعنى السابق عن العضد.

---

(١) انظر: المحصول لفخر الدين الرازي (١٩/١).

(٢) انظر: نهاية السول للإسنوي (٧٩/١) إرشاد الفحول للشوكاني (٤٨/١).

(كما) أي حال كون هذا المعنى المراد معناه، مماثلاً لمعنى (ما عبر به) أو حال كون هذا اللفظ الذي أراد معناه مماثلاً للفظ (الذي عبر به غيره) فلا ينافي حينئذ قوله: ولا يعاقب على فعله، العفو عن فاعله.

وإنما قيد الترك بقوله: امتثالاً؛ لأن الترك لنحو حياء، أو عجز، أو رياء، أو خوف [٣١/ب] من مخلوق لا يثاب عليه، بل قيل: يأثم حينئذ لأن تقديم خوف المخلوق على خوف الله -تعالى- محرم، وكذلك الرياء، وكذا بلا قصد شيء مطلقًا لا يثاب عليه، كما شمله قول التاج الفزاري، ويزاد على هذا، أن ترك الحرام إنما يثاب عليه تاركه، إذا تركه بقصد التقرب إلى الله تعالى، فأما من ترك الحرام من غير أن تحضره هذه النية فإنه لا يثاب على تركه. انتهى.

ولقائل أن يقول: إن أراد هذا الشارح أنه لولا هذا التقييد، خرج عن التعريف الحرام المتروك لا للامتثال، فلا يكون جامعًا، فهو ممنوع، إما لأنه يكفي في صدق الثواب وجوده لواحد من التاركين دون غيره، وذلك متحقق قطعًا إذ ما من حرام إلا ويستحيل عادة اتفاق جميع المكلفين من أول البعثة إلى انقراض الدنيا على تركه، على وجه لا ثواب فيه، بل لا تردد في أن الخلص من الصحابة والتابعين، ونحوهم، تركوا كل حرام على وجه فيه الثواب، فلا حاجة إلى ذكر هذا القيد، بل يكفي إطلاق أنه يثاب على تركه، وإما لأن المراد ما يترتب الثواب على تركه، أي: ما جعل الشرع بإزاء تركه (ثوابًا في الجملة وما من حرام إلا وقد جعل الشرع بإزاء تركه) ثوابًا كذلك، فيصدق في كل حرام ما يثاب على تركه بهذا المعنى من غير ذكر شرط الثواب، ولا يشترط جعله بإزائه وإن كان مشروطًا [٣٢/أ] في الواقع ، ألا ترى أنه كثر في نصوص الشرع بيان ترتب الثواب على الأعمال من غير ذكر شرط، الترتب في ذلك البيان.

والمكروه ما يثاب على تركه ولا يعاقب على فعله ، والصحيح: ما يتعلق به النفوذ ويعتد به ....

مع أن الترتب في الواقع مشروط بانتفاء موانعه ومع القطع بصحة ذلك البيان، وعدم قدح فيه، والحاصل أن صدق ما يترتب الثواب على تركه على الحرام لا يتوقف على ذكر شرطه، فلا حاجة إلى ذكره، فالحرام المذكور داخل في التعريف مع إسقاط هذا القيد ، بل ومع إسقاط قول المصنف: يثاب على تركه، للاكتفاء في دخوله وغيره بالعقاب على فعله، إذ هذا لا يثبت لغير الحرام ، فكلا الأمرين مستدرك، وبذلك يظهر اندفاع قول التاج السابق ويزاد -أي في الإيراد- على هذا التعريف على هذا..إلخ. فتأمله.

وإن أراد الشارح بيان حكم الثواب وتقييد حصوله بذلك فمثله ليس من وظيفة مقام التعريف ويمكن أن يجاب عن المصنف بأنه أراد بيان الواقع، فلا استدراك على ما تقدم عن ابن جماعة في حد المباح وعن الشارح بأنه قصد دفع النقص بهذا الوجه، وذلك لا ينافي صحة دفعه بوجه آخر، خصوصاً، ما سلكه أوضح للمبتدئ المقصود بالكتاب، وبأنه قصد التنبيه على هذا الحكم زيادة في الفائدة ، ودفعًا لتوهم عموم الإضافة في تركه وإن لم يحتج إليه في التعريف.

(**والمكروه**) لغة المبغوض[1] ، واصطلاحًا ما يأتي، والتقييد بقوله: (من حيث وصفه بالكراهة) لما تقدم في الواجب (**ما**) أي شيء بالمعنى المتقدم (**يثاب**) [٣٢/ب] أي يقع الثواب (**على تركه**) والتقييد بقوله (امتثالاً) لمثل ما تقدم في الحرام بما فيه.

(**ولا يعاقب**) أي: لا يقع العقاب في الآخرة (**على فعله**)[2] .

---

(١) انظر: الصحاح (٢٢٤٧/٦) المصباح المنير (٦٤٣/٣).

(٢) انظر: نهاية السول للإسنوي (٧٩/١) إحكام الأحكام للآمدي (١٧٤/١) إرشاد الفحول للشوكاني (٥٠/١).

فخرج بالقيد كلام مفصل بالقيد الأول ما عدا الحرام، وبالثاني الحرام، وشملت العبارة المطلوب تركه بنهي مخصوص، والمطلوب تركه بنهي غير مخصوص كترك المندوبات المستفاد من أوامرها ؛ لأن الأمر بالشيء نهي عن ضده، فكلاهما يسمى مكروهًا، وهو المعروف في كلام الأصوليين. وربما قالوا في الأول مكروه كراهة شديدة، وفي الثاني مكروه كراهة خفيفة، وخالف جمع من متأخري الفقهاء ، منهم المصنف في النهاية فخصوا المكروه بالأول وسمو الثاني خلاف الأولى.

(**والصحيح**) لغة: السليم[1] ، واصطلاحًا ما يأتي، والتقييد بقوله: (من حيث وصفه بالصحة) لما تقدم في الواجب (**ما**) أي شيء (**يتعلق به النفوذ**) بالمعجمة بأن يوصف بالنفوذ ويقال: شرعًا إنه نافذ (**ويعتد به**)[2] بأن يوصف بالاعتداد ويقال شرعًا: إنه معتد به ووصفه بما ذكر، وإنما يتحقق (بأن) أي بسبب أن (استجمع ما يعتبر فيه شرعًا) متعلق أيضًا بيعتبر أي ما يعتبر فيه في الشرع (عقداً كان) ذلك الشيء كالبيع (أو عبادة) كالصلاة ، ولا يخفى أن قضية هذا التعريف تحقق نحو البيع الصحيح، وإن لم يفد الملك كما لو شرط فيه الخيار للبائع ، وكما في الهبة [٣٣/أ] قبل القبض وهو كذلك، فما اقتضاه كلام غير واحد من الشراح كالتاج الفزاري: من أن البيع الصحيح إنما يتحقق إذا أفاد الملك، ممنوع.

---

(١) انظر: القاموس المحيط للفيروزأبادي (٢٣١/١) مادة: صح.

(٢) وعرفه القاضي البيضاوي بأنه: استتباع الغاية. انظر: نهاية السول للإسنوي (٤٣/١) إحكام الأحكام لسيف الدين الآمدي (١٣٠/١) المستصفى لحجة الدين الغزالي (٩٤/١).

(والباطل) لغة الذاهب[1] واصطلاحًا: ما يأتي. والتقييد بقوله: (من حيث وصفه بالبطلان) لما تقدم في الواجب **(ما)** أي شيء **(لا يتعلق به النفوذ ولا يعتد به)**[2] . بأن لا يصح وصفه بالنفوذ ولا الاعتداد، ولا أن يقال شرعًا، إنه نافذ أو معتد به، وعدم صحة وصفه بذلك يتحقق (بأن) أي بسبب (إن لم يستجمع ما يعتبر فيه شرعًا عقدًا كان ذلك الشيء) كالبيع (أو عبادة) كالصلاة.

فإن قلت: إن أراد باستجماع ما يعتبر فيه شرعًا، استجماع ذلك في حال الفعل بحسب ظن المكلف دخل في الصحيح، ما لا يغني عن القضاء من العبادات كصلاة المتيمم لفقد الماء حيث يغلب وجوده، وصلاة فاقد الطهورين، ومن ظن أنه متطهر ثم تبين له أنه محدث، وما لم يترتب عليه أثره من العقود كالبيع في زمن الخيار، وهذا موافق لما رجحه في جمع الجوامع: من أن الصحة موافقة الفعل ذي الوجهين الشرع في وقوعه للشرع وإن لم يسقط القضاء في العبادات ولا ترتب عليه [٣٣/ب] أثره في المعاملات[3] وصرح الشارح في شرحه بناء عليه بصحة صلاة من ظن أنه متطهر ثم بان حدثه، وبصحة البيع في زمن الخيار، وإن لم يترتب عليه أثره لكن يرد حينئذ خروج ما استجمع من العقود ما يعتبر فيه شرعًا في الواقع دون ظن المكلف عن الصحيح مع نص الفقهاء على صحته.

---

(١) انظر: القاموس المحيط للفيروزأبادي (٣/٣٢٤) مادة: بطل.

(٢) وعرف بأنه: ما لم يشرع بأصله ولا بوصفه، وعرف بعدم استتباع الشيء الغاية.
انظر: نهاية السول للإسنوي (١/٤٣) إحكام الأحكام للآمدي (١/١٣١) المستصفى لحجة الدين الغزالي (١/٩٥).

(٣) انظر: شرح جمع الجوامع مع حاشية العطار (١/١٣٩).

وإن أراد استجماع ذلك بحسب نفس الأمر، خرج عن الصحيح ما استجمع من العبادات ما يعتبر فيه شرعًا في ظن المكلف دون الواقع، ودخل فيه ما استجمع ما يعتبر فيه شرعًا في الواقع دون ظن المكلف، والأول مخالف لما سبق عنه في شرح جمع الجوامع من وصف ذلك بالصحة ، والثاني مخالف لما قرره الفقهاء، لأنهم يشترطون في صحة العبادات، وجود الشرائط في ظن المكلف بخلاف المعاملات يكفي فيها وجودها في نفس الأمر.

وإن أراد استجماع ذلك أعم من أن يكون في الواقع أو في ظن المكلف، لزم دخول ما استجمع من العبادات، وما يعتبر فيه في الواقع دون ظن المكلف، ومن المعاملات ما يعتبر فيه في ظن المكلف دون الواقع، وذلك باطل كما علم مما قرر. وإن أراد استجماع ذلك في الواقع وظن المكلف جميعًا، لزم خروج البيع المستجمع في الواقع فقط والعبادات المستجمعة في ظن المكلف فقط مع صحتها كما تقدم [٣٤/أ].

وإن أراد الاستجماع في ظن المكلف بالنسبة للعبادات، وفي الواقع بالنسبة للمعاملات فهذا توزيع لا يفهم من الكلام، ولا قرينة عليه، والمقام مقام التعريف.

قلت: نختار الأخير، لكنه استغني عن القرينة بظهور ذلك من محله في الفقه خصوصًا، والمقصود بالكتاب هو المتعلم الذي لا يستغني عن التوقيف، على أنه لا حاجة إلى ذلك، لدخول اعتبار ظن المكلف في العبادات، والواقع في المعاملات في نفس عبارته المذكورة.

أعني قوله: ما يعتبر فيه شرعًا، لأن المعتبر في الصلاة مثلاً هو الطهارة مثلاً في ظنه.

وكما دل قوله: ما يعتبر فيه شرعًا على الطهارة دل علـــى كونهـــا، بحسب ظنه والمعتبر في البيع مثلاً الملك في الواقع، فكما دل قوله ما يعتبر فيه شرعًا على الملك، دل على كونه بحسب الواقع، وحينئذ فالاســـتجماع في الأول ليس إلا بحسب ظنه، لأنه إذا كان المعتبر في الصلاة ظن الطهـــارة، وظن الاستقبال، وظن دخول الوقت مثلاً، فلا معنى لاستجماع ذلـــك إلا أن يظن حصول هذه الأمور، وفي الثاني بحسب الواقع ؛ لأنه إذا كان المعتبر في البيع تحقق الصيغة، والملك وعدم الحجر مثلاً في الواقـــع، فـــلا معنـــى لاستجماع ذلك إلا تحققه بحسب الواقع فتأمله.

ونختار الثاني ونمنع ورود ما ذكر عليه، لأن الشرط في الواقع بالنســـبة [٣٤/ب] للعبادات، وجود شرائطها في ظن المكلف، وبالنسبة للمعاملات وجودها في الواقع فقد وجد الشرط في الواقع فيهما فيما ذكر، إذ لا معنـــى لتحقق شرط الشيء في الواقع إلا أن يتحقق في الواقع ما اعتبره الشارع فيه ، والذي اعتبره الشارع في العبادة على ما أدى إليه اجتهاد الشافعي –رضـــي الله عنه– مثلاً هو حصول نحو الطهارة باعتبار ظن المكلف، وفي المعاملة، هو حصول نحو الملك في الواقع وإن لم يظن المكلف حصوله ، بل وإن ظن عدم حصوله كما تقرر في الفروع.

والعقد يوصف اصطلاحًا بالنفوذ والاعتداد، أي: بكل منهما. فيقال: هذا العقد نافذ ومعتد به مثلاً (والعبادة توصف اصطلاحًا بالاعتداد فقـــط) أي لا بالنفوذ، فيقال: هذه الصلاة معتد بها، ولا يقال: نافذة مثلاً.

قال التاج الفزاري: فالاعتداد بالعقد هو المراد بوصف الصحة، وبكونه نافذًا، فلو اكتفي بأحد اللفظين كان أولى من الجمع بينهما، فإن الألفـــاظ المترادفة تجتنب في الرسوم. انتهى.

....

ثم قال في قول المصنف الآتي: وأما العلم المكتسب فهو الموقوف على النظر والاستدلال بعد أن ذكر أن النظر هو الاستدلال فيمكن الاكتفاء بلفظ النظر عن الاستدلال ويمكن الاكتفاء بالاستدلال عن النظر، وإنما [٣٥/أ] جمع بينهما زيادة في البيان انتهى، فهذا الاعتذار الآتي يمكن جريانه هنا إذ في الجمع بينهما زيادة بيان، وإن كان بالنسبة لأحدهما على أنهم كثيراً ما يتسامحون في أمثال هذه المقدمة الموضوعة للتعليم.

وأما قول بعض الشراح: والاعتداد والنفوذ معناهما واحد لكن العبادة في الاصطلاح تتصف بالاعتداد لا بالنفوذ فلهذا جمع بينهما، فلا يخفى سقوطه، لأن ما ذكر لا يقتضي الجمع بينهما لكفاية الاقتصار على الاعتداد الذي يوصف به كل منهما.

وقوله (اصطلاحاً) متعلق بالفعل في الموضعين، كما تقرر، أي وصف كل منهما كما ذكر، إنما هو في الاصطلاح، وإلا فلا مانع من وصف العبادة بالنفوذ أيضًا لغة، وحينئذ لا يكون تعريف الصحيح جامعًا، لخروج العبادة عنه، إذ لا يصدق عليها، ما يتعلق به النفوذ ويعتد به، لعدم وصفها بالنفوذ اصطلاحًا، وإن وصفت بالاعتداد ؛ لأنه جعل الخاصة، الوصف بهما لا بأحدهما ولا تجوز إرادة المعنى اللغوي لأنه لا يكفي في تحقق معنى الصحة كما لا يخفى [٣٥/ب].

وحمل الواو في (ويعتد به) على معنى أو، وإرادة التوزيع بمعنى أن الصحيح ما يوصف بالأمرين من العقود، وبالاعتداد فقط من العبادات كلاهما مخالف للظاهر في مقام التعريف بلا قرينة مطلقًا، ولعل المصنف تسامح في هذا الكلام اعتماداً على التوقيف ، نظرًا لأن المقصود بالذات بهذه المقدمة هو المبتدئ الذي لا يستغني عن التوقيف في تعلم ما فيها.

فإن قلت: الخلع والكتابة الفاسدان يتعلق بهما النفوذ، ويعتد بهما لحصول البينونة والعتق، فانتقض تعريف الصحيح منعًا، والباطل جمعًا.

قلت: قد أشرنا فيما سبق إلىأن المراد الوصف بالنفوذ والاعتداد على الإطلاق، بأن يطلق في الاصطلاح الوصف بالنفوذ والاعتداد ولا يقيد، وكل من الخلع والكتابة لا يوصف بما ذكر كذلك، بل إن وصف به قيد، فيقال مثلاً : الخلع الفاسد يعتد به بالنسبة لحصول البينونة ، والكتابة الفاسدة يعتد بها لحصول العتق بأداء المال.

وهذا الجواب غير ما أجاب به بعض الشراح بقوله: وقد يجاب عنه بأن المراد بالاعتداد، الاعتداد به من كل وجه، وهذا معتد بهما من بعض الوجوه. انتهى. فليتأمل لئلا يشتبها ثم لا يخفى ما يرد على ذلك كالبيع قبل القبض مثلاً إذ لا يعتد به من كل الوجوه، إذ منها صحة التصرف وهي منتفية حينئذ، مع أنه [٣٦/أ] صحيح، والهبة قبل القبض إذ لا يعتد بها من كل الوجوه، إذ منها الملك وصحة التصرف وهما منتفيان حينئذٍ مع صحتها.

وصلاة من ظن أنه متطهر ثم بان له حدثه مثلاً، فإنه لا يعتد بها من كل الوجوه إذ منها سقوط القضاء، وخروجه عن عهدتها، وذلك منتفٍ عنها مع صحتها كما تقدم وحينئذ ينتقض الحدان جمعًا في الأول ومنعًا في الثاني، ويمكن أن يجاب أيضًا: بمنع أن الفاسد نفس الخلع وإنما هو عوضه، وقد قال فقهاؤنا: إن النكاح لا يفسد بفساد عوضه، فلا مانع أن يكون الخلع كذلك ، وإن أمكن الفرق بينهما ، لحصول النكاح بدون ذكر العوض ونيته، بخلاف الخلع، ويحمل على ذلك ما ظاهره المخالفة من كلام الفقهاء، فحيث يقال مثلاً: الخلع الفاسد يفيد البينونة، فالمراد الفاسد عوضه أو الفاسد من حيث عوضه.

وبأنا لا نسلم في مسألة الكتابة، أن النفوذ والاعتداد لحصول العتق من حيث عقد الكتابة، بل من حيث تعليق العتق بصفة الذي تضمنه عقد الكتابة بدليل أنه لا بد من قبض المال لتحصل الصفة، وأنه لا يملكه السيد، ويجب رده على العبد وغير ذلك مما قرر في محله، والكتابة ليست كذلك فقد ارتفعت الكتابة وخلفها أمر آخر [٣٦/ب] نشأ عنها وهو تعليق العتق على صفة، لكن يبقى الإشكال بأن استقلال المكاتب ونحوه من الأحكام الباقية من أحكام الكتابة دون التعليق على صفة.

ويجاب بمنع انتفاء ذلك عن التعليق مطلقًا، بل يثبت للتعليق إذا كان من أثر الكتابة. ويوجه بأن تلك الأحكام لما كانت للكتابة تعدت إلى ما نشأ عنها.

ثم رأيت شيخ مشايخنا أجاب بقوله: ترتب أثرهما ليس للعقد بل للتعليق، وهو صحيح لا خلل فيه، ونظير ذلك القراض والوكالة الفاسدان، فإنه يصح فيهما التصرف لوجود الإذن فيه ، وإن لم يصح العقد انتهى . وقد يرد عليه في مسألة الخلع : أنه إذا كان ترتب أثره للتعليق فينبغي اشتراط قبض المجعول عوضًا لتحصل الصفة كما في مسألة الكتابة و لم يشترطوا ذلك. فليتأمل.

فإن قلت: صرح الشارح في شرح جمع الجوامع تبعًا له بأن معرفة الله تعالى لا توصف بالصحة ولا بعدمها[1] لأنه إنما يوصف بهما ما يقع تارة موافقًا للشرع وتارة مخالفًا له، كالصلاة بخلاف ما لا يقع إلا موافقًا له كالمعرفة، إذ لو وقعت مخالفة له، كان الواقع جهلاً لا معرفة فلا تكون المعرفة مخالفة له، مع أنها توصف بالاعتداد بها كما هو ظاهر، فلا يكون تعريف المصنف للصحة مانعا.

قلت: إيراد ذلك يتوقف على موافقة المصنف على أن المعرفة توصف بالاعتداد [٣٧/أ] ولا توصف بالصحة، وذلك غير معلوم، فلعله يخالف في ذلك، ومادة النقض لا تثبت بمجرد الاحتمال، على أنهم في أمثال هذه المقدمة كثيرًا ما يتسامحون، ويعرفون باعتبار الغالب.

---

(١) انظر: شرح المحلى على جمع الجوامع (١/١٣٩- ١٤٠).

فإن قلت: لا حاجة في الجواب إلى ذلك لأن ما ذكر عـــن تصريـــح الشارح اعترضه بعض مشايخنا فقال : قد يرد هذا ما سيأتي في مسألة التقليد في أصول الدين من إطلاق الصحة على الإيمان نفيًا وإثباتًـــا، وتخصيـــص البطلان بمخالفة ذي الوجهين كما يأتي بناء على ذلك، أظهر بطلانًا. قـــال الله تعالى: ﴿**وزهق الباطل إن الباطل كان زهوقًا**﴾ [الإسراء: ٨١].

قال الزمخشري: الباطل: الشرك. انتهى[1] . قلت: هذا الاعتراض ممنوع.

أما أولاً: فلظهور الفرق بين المعرفة والإيمان، إذ المعرفة إدراك الشـــيء على ما هو عليه ، فلو أدركه لا على ما هو عليه، لم يكن مدركًا له على ما هو عليه ، فتنتفي المعرفة ، بخلاف الإيمان، فإنه تصديق بشروط، فإن وجـــد مع شروطـــه كان التصديق موافقًا للشرع لوجود ما يعتبر فيـــه شـــرعًا ، فيكون صحيحًا وإن وجد بدون شروطه كان مخالفًا للشرع لعدم ما يعتـــبر فيه شرعًا، فلا يكون صحيحًا مع تحققه في نفسه، بل باطلاً.

وأما ثانيًا: فيجوز أن يكون وصف الإيمان بالصحة باعتبار اصطـــلاح آخر، أو على [٣٧/ب] وجه التجوز لا بد لنفي ذلك من دليل.

وأما إطلاق الباطل على الشرك مع أنه لا يكون إلا مخالفًا للشـــرع، فيجوز أن يكون باعتبار اللغة أو اصطلاح آخر.

واعلم أن الباطل والفاسد عندنا – معاشر الشافعية – بمعنى واحد إلا في أبواب مخصوصة لمدارك مخصوصة، وذلك كله مبين في الفروع فليراجعها من أراده[2] .

(١) انظر الكشاف للزمخشري (٢/٢٦٣).

(٢) انظر : المستصفى لحجة الدين الغزالي (١/٩٥) المحصول للرازي (١/١٠١) إحكام الأحكام لسيف الدين الآمدي (١/٦٨) نهاية السول للإسنوي (١/٤٣) شـــرح الجلال المحلى على جمع الجوامع (١/١٤٠).

(**والفقه**): أي المعنى المسمى بهذا اللفظ حال كـــون هـــذا اللفـــظ مستعملاً (بالمعنى المصطلح عليه) وهو كما تقدم: معرفة الأحكام الشـــرعية التي طريقها الاجتهاد أي فيه أو حال كون المعنى المسمى بـــــه في المعنـــى المصطلح عليه، ومن جملته فالظرف في موضع الحال وصاحبه الفاعل في قوله (**أخص**) مطلقًا (**من**) معنى لفظ (**العلم**) ويأتي آنفًا تفسيره بمعرفة المعلـــــوم على ما هو به وإنما كان أخص (لصدق) معنى لفظ (العلم بالنحو) أي بمعنى لفظ النحو (و) بمعنى لفظ (غيره) كلفظ أصول الفقه ولفظ الفقه، بخـــلاف معنى الفقه، فإنه لا يصدق إلا بمعرفة الأحكام الشرعية التي طريقها الاجتهاد (فكل فقه علم) أي فكل ما يصدق عليه (الفقه يصدق عليه) العلم، لأن كل ما هو معرفة الأحكام الشرعية المذكورة، فهو معرفة المعلوم مطلقًا (وليـــس كل علم فقهًا) دفعًا للإيجاب الكلي ، أي وليس كل [٣٨/أ] ما يصدق عليه العلم، يصدق عليه الفقه، ضرورة أن معرفة أحوال الكلم إعرابًا وبناء مثـــلاً يصدق عليه العلم؛ لأنه معرفة المعلوم مطلقًا، ولا يصدق عليه الفقه لأنه ليس معرفة الأحكام الشرعية المذكورة.

واعلم أن الصدق في المفردات وما في حكمها كما هنا بمعنى الحمل، ويستعمل بعلى، كما صرحوا به.

قال السيد في حواشي شرح المطالع في بحث النسب الأربع: واعلم أن هذه النسب المذكورة كما تعتبر في الصدق على ما قررناه آنفًا، وهو الصدق فيما بين المفردات وما في حكمها أي من المركبات التقييدية ومعناه الحمـــل ويستعمل بعلى، فيقال صدق الحيوان على الإنسان مثلاً كذلـــك تعتـــبر في الوجود والتحقق أيضًا، والنسب المعتبرة بين القضايا من هـــذا القبيـــل دون الأول، إذا لا يستعمل حمل القضايا على شيء وإذا استعمل فيها الصدق يراد به التحقق، وكان مستعملاً بكلمة : في -فيقال: هذه القضية صادقة في نفس الأمر أي متحققة فيها، وقد يستعمل الصدق في القضايا، بمعنى آخر، أعـــني مطابقة حكمها للواقع. انتهى باختصار.

وعلى هذا فالصدق بمعنى الحمل والباء بمعنى على في قوله لصدق العلم بالنحو أي الحمل العلم على النحو ، أي لصحة ذلك نحو، النحو علم ومن مجيء الباء بمعنى على قوله تعالى: ﴿**ومن أهل الكتاب من إن تأمنه بقنطار**﴾ [٣٨/ب] ويمكن مخالفة ذلك وحمل الصدق على معنى التحقق والباء على معنى الظرفية كما في قوله تعالى: ﴿**ولقد نصركم الله ببدر**﴾ أي لتحقق العلم في النحو تحقق الكل في فرده، هذا وما ذكره المصنف الشارح هنا في غاية الإشكال وذلك لأنه سبق أن المعرفة في تعريف الفقه بمعنى الظن وهو شامل للمطابق وغيره، كما هو، أعني الظن الذي هو الفقه منقسم في الواقع إلى المطابق، وغيره، وسيذكر آنفًا تعريف العلم بأنه معرفة العلوم على ما هو به، وحينئذ فإن أريد بالمعرفة فيه ما هو ظاهرها من الإدراك الجازم المطابق لقوله: على ما هو به لم يكن الفقه أخص من العلم كما قاله المصنف وتبعه الشارح، بل يكونان متباينين، ضرورة أن واحدًا من الإدراك الجازم بل المطابق أيضًا والإدراك غير الجازم أي ولو غير مطابق كما تقرر لا يصدق على الآخر، وإن أراد بها ما يشمل الظن ولا يكون إلا مطابقًا لقوله: ما هو به فبينهما عموم من وجه لاجتماعهما في ظن مطابق متعلق بالأحكام الشرعية وانفراد الفقه في ظن غير مطابق متعلق بها، والعلم في إدراك جازم متعلق بغيرها وإن أراد بها خصوص الظن ، ولا يكون إلا مطابقًا لما ذكر، فبينهما أيضًا عموم وخصوص من وجه لاجتماعهما في ظن مطابق متعلق بها.

وانفراد الفقه في ظن غير مطابق متعلق بها، والعلم في ظن مطابق متعلق [٣٩/أ] بغيرها، فعلى التقادير ليس بينهما عموم وخصوص مطلق، كما ادعاه الشارح ولا مخلص عن هذا الإشكال إلا بالخروج عن ظاهر السياق، وحمل العلم في قوله: (والفقه أخص من العلم) على مطلق الإدراك جازمًا أو غير جازم، مطابقًا أو غير مطابق، لا على المعنى الذي سيذكره، ولا يخفى أن توجه الإشكال على الشارح أقوى وأتم إذ يمكن حمل الخصوص في عبارة المصنف على الخصوص الوجهي ، وإن خالف المتبادر، والمعرفة الآتية في تعريف العلم، على ما يشمل الظن المطابق ، ولا يمكن ذلك في عبارة الشارح مع قوله: فكل فقه علم، وليس كل علم فقهًا، وسنعيد هذا الإشكال وما يتعلق به، مع زيادة في تعريف العلم الآتي.

واحترز بقوله: (بالمعنى المصطلح) عنه بالمعنى اللغوي، فليس أخص من العلم، بل الأمر بالعكس إن أريد بالفهم فيه مطلق الإدراك، ولو غير جـــازم وغير مطابق ، وبالمعرفة في تعريف العلم الآتي ما يشمل الظن المطابق ، وكذا إن أريد ظاهر المعرفة من الإدراك الجازم ما يأتي ، بل مطلق الإدراك ولـــو غير جازم وغير مطابق، فالنسبة بينهما التساوي، ولا يخفـــى حـــال بقيـــة الاحتمالات الممكنة هاهنا في الفقه اللغوي والعلم على المتأمل.

(**والعلم**) عرفه[1] القاضي أبو بكر الباقلاني وتبعه المصنـــف بقولـــه: (**معرفة المعلوم**) أي إدراك ما من شأنه أن يعلم أي تصور الشيء نسبة كان، أو غيرها، أو التصديق بحاله، كذلك حالة كونه كائنًا (**على ما**) أي علـــى الوجه الذي، أو على وجه ووصف (**هو**) أي ما من شأنه أن يُعلم ملتبـــس (به) أي بذلك الوجه (**في الواقع**) وفيه إشكالات:

(١) اعلم أنه قال جماعة – منهم فخر الدين الرازي – بأن مطلق العلم ضروري فيتعذر تعريفة، واستدلوا بما ليس فيه شيء من الدلالة.

قال الشيخ الشوكاني: ويكفي في دفع ما قالوه ما هو معلوم بالوجدان لكل عاقل أن العلم ينقسم إلى ضروري ومكتسب.

وقال قوم منهم الجويني: إنه نظري، ولكنه يعسر تحديده، ولا طريق إلى معرفته إلا القسمة والمثال، فيقال مثلاً: (الاعتقاد إما جازم أو غير جازم، والجازم إما مطابق أو غير مطابق، والمطابق إما ثابت أو غير ثابت) فخرج من هذه القسمة اعتقـــاد جازم مطابق ثابت وهو العلم. وأجيب عن هذا: بأن القسمة والمثال لمـــن أفـــادا تمييزًا لماهية العلم عما عداها، صلحا للتعريف لها فلا يعسر، وإن لم يفيدا تمـــيزًا لم يصلح بهما معرفة ماهية العلم.

وقال الجمهور: إنه نظري لا يعسر تحديده. انظر المحصول لفخر الديـــن الـــرازي (١٣/١) إحكام الأحكام لسيف الديـــن الآمـــدي (١٤/١) إرشـــاد الفحـــول للشوكاني (٢٩/١).

الأول: منها: أن يخرج عنه علم الله -تعالى- إذ لا يسمى علمه -تعالى-معرفة إجماعًا لا اصطلاحًا ولا لغة كما قاله في شرح المواقف[1] .

الثاني: ومنها: أن فيه دورًا، إذ المعلوم مشتق من العلم فلا يعرف إلا بعد معرفته، لأن المشتق مشتمل على معنى المشتق منه مع زيادة.

الثالث: ومنها: أن قوله: (على ما هو به) زائد لا حاجة إليه، إذ المعرفة لا تكون إلا كذلك لأن إدراك الشيء لا على ما هو به جهالة لا معرفة، وهذه الثلاثة في المواقف وشرحه[2] .

الرابع: ومنها: أنه إن أراد بالمعرفة العلم، كان تفسيرًا للشيء بنفسه، أو غيره فلا دليل عليه.

الخامس: ومنها: أن المعلوم ما وقع عليه العلم ومعرفة ما وقع عليه العلم تحصيل الحاصل وهو محال فلا يصدق العلم على شيء وهو باطل قطعًا.

السادس: ومنها: أن المعرفة إدراك البسائط تصورًا أو تصديقًا، أو إدراك الجزئيات أو الإدراك بعد الجهل، أو الإدراك الأخير من إدراكين لشيء واحد [٤٠/أ] يتخللها عدم كما تقدم بيان ذلك في حد الفقه.

وعلى كل فالتعريف غير جامع؛ لخروج إدراك المركبات على الأول، والكليات على الثاني والإدراك غير المسبوق بالجهل على الثالث وأول الإدراكين أو الإدراك المنفرد على الرابع ولا شبهة في أن جميع ذلك من أفراد العلم.

السابع: ومنها: إن أراد بالمعرفة، الإدراك الجازم، لم يصدق على الفقه، لأنه ظن، كما صرح به الشارح فيما تقدم، فيبطل قوله السابق: والفقه أخص من العلم أو أعم من الجازم.

---

(١) انظر: شرح المواقف (٧١/١) إرشاد الفحول للشوكاني (٢٩/١).

(٢) انظر: شرح المواقف (٧١/١).

ورد عليه تصريح المواقف وشرحه: بأن تسمية الظن علمًا وجعله مندرجًا فيه كما ذهب إليه الحكماء يخالف استعمال اللغة والعرف، أي العام، والشرع[1] ، كما تقدم ذلك في الكلام على حد الفقه و لم يصدق حينئذ من الظن إلا على ما طابق الواقع لقوله في تعريفه على ما هو به في الواقع، فلا يكون الفقه أخص منه مطلقًا ؛ لأنه أعم من أن يطابق الواقع، بل تكون النسبة بينهما هي العموم والخصوص من وجه.

وعلى كلا الاحتمالين لا يكون (مانعًا من دخول التقليد) المطابق مع أنه عندهم لا يسمى علمًا، وقد أشار الشارح إلى دفع الثالث، والخامس، والسادس بقوله : أي إدراك ما من شأنه أن يعلم وبيان ذلك أنه حمل المعرفة على مطلق الإدراك [٤٠/ب] فيتناول الإدراك المطابق للواقع وغيره فيحتاج لقوله: على ما هو به ، فلا يكون مستدركًا ويتناول إدراك المركبات والكليات والإدراك غير المسبوق بالجهل وأول الإدراكين، والإدراك المنفرد فيكون التعريف جامعًا.

لكن يرد على تعبيره بالإدراك، أنه مجاز عن العلم؛ لأن معناه الحقيقي هو اللحوق والوصول، والمجاز لا يستعمل في الحدود.

قال في شرح المواقف: فإن أجيب باشتهاره في معنى العلم، قلنا: لم يندفع بذلك تعريف الشيء بنفسه؛ لأن المعنى المجازي، هو العلم نفسه، فكأنه قيل: هو علم المعلوم. انتهى[2] .

ويمكن أن يجاب باشتهاره فيما هو أعم من العلم وهو وصول النفس إلى المعنى، وهذا أعم من العلم.

---

(١) انظر: شرح المواقف للجرجاني (٧٦/١).

(٢) انظر: شرح المواقف للجرجاني (٧٢/١).

فإذا انضم إليه بقية التعريف حصل العلم، فلم يزل تعريف الشيء بنفسه وحمل المعلوم على ما من شأنه أن يعلم، لا ما وقع عليه العلم، فلا يلزم تحصيل الحاصل، وعدم صدق التعريف على شيء، ويرد عليه، أن استعمال اللفظ في غير ظاهره بلا قرينة غير سائغ في مقام التعريف، اللهم إلا أن تجعل القرينة التقييد بقوله: على ما هو به في الواقع، بناء على أن أصل القيود التأسيس، فيفيد أنه أراد بالمعرفة أعم من الإدراك المطابق، وبقوله: المعلوم لأنه أطلقه فيشمل المركب وغيره مما سبق ولأنه يستحيل معرفة المعلوم بالفعل، فيكون [٤١/أ] المراد به، ما من شأنه أن يعلم، دفعًا للاستحالة، وقد جعلوا الاستحالة من جملة القرائن كما في محبتك جاءت بي إليك.

فإن قلت: قولنا: ما من شأنه يعلم (إما بمعنى ما يمكن أن يعلم) أو بمعنى ما الدأب والعادة فيه أن يعلم، فعلى الأول، يخرج كنه ذاته تعالى، وعلى الثاني يخرج إدراك ما في بطون البحار، وفوق السماوات، فيكون التعريف غير جامع، إذ يجب تناوله لسائر الأفراد ولو ممتنعة كما تقرر في محله.

قلت: المراد ما يمكن أن يعلم ولو له تعالى أو لملك أو جني، وكنه ذاته تعالى معلوم له تعالى ، وما في بطون البحار وفوق السماوات معلوم له تعالى أيضًا ، وكذا لبعض الملائكة والجن، لا يقال اعتبار الإمكان يخرج معرفة زيد مثلاً بما هو معلوم لغيره بالفعل بل يخرج سائر أفراد المعرفة للخلائق، لأن كل ما علموه فهو من معلومه تعالى بالفعل لأنا نقول، الإمكان لا ينافي الفعل بل يصدق به، كما تقرر في محله.

وقد أجيب عن الثاني بوجهين: أحدهما أن المراد بالمعلوم ذات المعلوم لا مع وصف العلم فالواجب لضرورة التعريف بالمعلوم إدراكه، لكن إدراكه ممكن بغير [٤١/ب] وصف المعلومية.

والثاني: أن العلم المعرف هو الحاصل بالمصدر، والعلم المعتبر في المشتق هو معنى المصدر، فلم يتحدا فلا دور.

فإن قلت: في قول الشارح المذكور إشارة أيضًا إلى الجواب لأنه بيَّن أن ليس المراد بالمعلوم حقيقة فلا دور. قلت: فيه نظر لأنه أخذ العلم في تفسير المعلوم حيث قال : ما من شأنه أن يعلم فلزوم الدور بحاله . نعم يمكن أن يحمل على أنه إشارة إلى الوجه الأول من الوجهين المذكورين ويمكن أن يجاب عن الخامس أيضًا: بأن المراد المعلوم من وجه غير الوجه الذي حصل العلم به.

أي: معرفة المعلوم من بعض الوجوه من وجه آخر، فإن المجهول المطلق يمتنع معرفته.

وقال يقال: يرد على هذا لزوم أحد الأمرين، إما خروج أول علم يحصل عن التعريف أو التسلسل بالنسبة لعلم أي وجه فرض فليتأمل. وبأن إضافة المعرفة للمعلوم من إضافة الجزء للكل، والمعنى المعرفة التي هي جزء المعلوم على ما هو به، فإنه شيء وقع عليه المعرفة على ما هو به، والعلم والمعرفة مترادفان.

وعن الأول: بأن المحدود، العلم الحادث.

وعن الثاني: بأن هذا تعريف لفظي، والمقصود منه بيان ما وضع له لفظ العلم لمن عرف معنى قولنا معرفة المعلوم وجهل أن لفظ العلم موضوع [٤٢/أ] بإزائه فلا دور إذ لم يقصد شرح معنى العلم، وتحصيله في ذهن السامع، ثم رأيت في شرح المحصول للقرافي الإشارة إليه.

وعن الثالث: بأن قوله: على ما هو به، لبيان الواقع بناء على ما تقدم في حد المباح، أي من فوائد القيود بيان الواقع.

وعن الرابع: بأنه أراد بالمعرفة غير العلم، وهو مطلق الإدراك، وتقدم قريبًا بيان الدليل على ذلك.

وعن السابع: باختيار الشق الأول منه، وهو أن المراد بالمعرفة، الإدراك الجازم، ونقول هو صادق على الفقه لأنه إدراك جازم، كما صرح به المصنف في البرهان حيث قال: فإن قيل: فما الفقه؟ قلنا: هو في اصطلاح علماء الشريعة العلم بأحكام التكليف، فإن قيل: فمعظم متضمن مسائل الشريعة ظنون، قلنا: ليست الظنون فقهًا، وإنما الفقه العلم بوجوب العمل عند قيام الظنون. انتهى[1] .

وعلى هذا فيئول قوله في حد الفقه السابق في الورقات: معرفة الأحكام الشرعية على معنى معرفة وجوب العمل بالأحكام ، فإن قول الورقات المذكور، على نحو قول البرهان: العلم بأحكام التكليف وقد عقب بأن الظنون ليست فقهًا وإنما الفقه [٤٢/ب] العلم بوجوب العمل بالأحكام، وقد بين أن المراد من قوله: العلم بأحكام التكليف، العلم بوجوب العمل بها، فكذا يقال في عبارة الورقات، ويكون ما ذكر الشارح فيما سبق، من أن المعرفة هي العلم بمعنى الظن مخالفًا لذلك وموجبًا للإشكال، لكن لا يخفى أن الحمل على معرفة وجوب العمل بالأحكام إنما يخلص إن ثبت لزوم المطابقة لها، أو اعتبارها فيها، وإلا لم يكن بين الفقه والعلم إلا الخصوص الوجهي لكن ثبوت ذلك محصل نظر تام، إذ لزوم المطابقة محل منع واعتبارها يخرج عن الفقه ما لم يطابق ، أعني من معرفة وجوب العمل، وهو في غاية البعد.

وباختيار الثاني، ولا تضر مخالفة تصريح المواقف وشراحه، بناء على أن المصنف أراد المعنى الذي يستعمله الفقهاء كثيرًا، وهو مطلق الإدراك الشامل للجازم والراجح.

---

(١) انظر: البرهان لإمام الحرمين (١/٨٥).

....

ولا يرد التقليد حينئذ فلعل هذا المعنى يشمله، لكنه لا يصـــدق مــن الظن على غير المطابق، فلاً يكون الفقه أخص مطلقًا بل من وجـــه، فــإن خولف الشارح وحمل كلام المصنف على الخصوص الوجهـــي، وإن كـــان خلاف المتبادر أمكن الخلاص على كل من اختيار الشـــق الأول، واختيـــار الثاني كما فهم مما تقرر فظهر أنه لا خلاص على طريق الشارح إلا بما تقدم من حمل العلم في قـــول المصنف والفقه أخص من العلم على خـــلاف مـــا ذكره المصنف هنا، وهو مطلق [٤٣/أ] الإدراك الأعم من الجازم والمطابق.

واحترز بقوله: (**على ما هو**) عن معرفة المعلوم لا على ما هو مطلقًا.

وبقوله: (**في الواقع**) عن معرفته على ما هو عليـــه في الاعتقـــاد دون الواقع فإنه جهل في الشقين كما يعلم مما سيأتي.

الواقع ونفس الأمر عبارتان عن معنى واحد، وهو علم الله تعـــالى، أو اللوح المحفوظ ، أو المبادئ العالية ، أو ما يجده العقل لضرورة أو دليل ونفس الشيء على اختلاف بينهم في معناه مذكـــور مع ما يتعلـــق بـــه في محلـــه واقتصر السيد في حاشية شرح المطالع على الأخير فقال: وأما نفس الأمـــر فهو نفس الشيء والأمر هو الشيء، ومعنى كون الشيء موجودًا في نفـــس الأمر أي موجودًا في حـــد ذاته أي ليس وجوده وتحققه وثبوتـــه متعلقًـــا بفرض فارض، أو اعتبار معتبر، مثلاً الملازمة بين طلوع الشمس ووجـــود النهار متحققة في حد ذاته سواء وجد فارض أو لم يوجد أصـــلاً، ســـواء فرضها أو لم يفرضها قطعًا، ونفس الأمر أعم من الخارج مطلقًـــا، فكـــل موجود في الخارج موجود في نفس الأمر بلا عكس كلي، ومن الذهن مـــن وجه لإمكان اعتقاد الكواذب كزوجية الخمس فتكون موجودة في الذهـــن، لا في نفس الأمر ومثل ذلك يسمى ذهنيًا فرضيًا، وزوجية الأربعة موجـــودة فيهما معًا، ومثلها يسمى [٤٣/ب] ذهنيًا حقيقيًا. انتهى.

وسكت عن مادة افتراق نفس الأمر لظهورها وكثرتها. ومعرفة المعلوم على ما هو في الواقع (كإدراك) معنى الإنسان أي تصوره (بأنه) أي بسبب أو آلة تصور أنه (حيوان ناطق) والمراد تصور حيوان ناطق، فإنه في الواقع كذلك كإدراك أن الإنسان قابل لصنعة العلم، أي التصديق بأنه كذلك، فإنه في الواقع قابل لذلك.

(والجهل تصور الشيء) لما كان التصور يطلق تارة على ما يقابل التصديق وهو الأشهر والمراد عند الإطلاق، وأخرى على مطلق الإدراك الشامل للقسمين وكان مظنة توهم أن المراد به هنا ما يقابل التصديق ، وهو فاسد ، لأن الجهل كما يجري في التصورات، يجري في التصديقات بل يختص بها بناء على ما هو الحق عندهم من أن التصورات لا تحتمل عدم المطابقة بخلاف التصديقات.

قال في شرح المواقف: لا يوصف التصور بعدم المطابقة أصلاً، فإنا إذا رأينا من بعيد شبحاً وهو حجر مثلاً ، وحصل منه في أذهاننا صورة إنسان ، فتلك الصورة صورة إنسان، وعلم تصوري به، والخطأ إنما هو في حكم العقل بأن هذه الصورة للشبح المرئي، فالتصورات كلها مطابقة لما هي تصورات له، موجوداً كان أو معدوماً ممكنًا [٤٤/أ] أو ممتنعًا، وعدم المطابقة في أحكام العقل المقارنة لتلك التصورات. انتهى. وعليه كلام مذكور مع جوابه لا يحتمله هذا المختصر.

فلهذا بين الشارح أن المراد هنا بالتصورات مطلق الإدراك ليشمل التصديق، أو يحمل عليه فقط ، بناء على اتصاف التصورات بعدم المطابقة أو عدم اتصافها به، حيث قال: (أي) الجهل (إدراكه) أي الشيء مطلقًا سواء كان ذلك الإدراك تصديقًا، كما في إدراك النسبة على وجه القبول والإذعان أو إدراكه إدراكًا تصوريًا.

بناء على ما تقدم حال كون ذلك الشيء المدرك (**على**) أمر وحال (**خلاف ما**)، أي مخالف الأمر والحال الذي (**هو**) أي ذلك الشيء ملتبس (**به**) من حقيقته أو عارضة (**في الواقع**)[1] كما هو المتبادر من إطلاق قولنا: هو به. سواء كان ذلك الإدراك مستنداً إلى شبهة أو تقليد، فليس الثبات معتبراً فيه، وهو ضد العلم، لصدق حد الضدين عليهما، فإنهما معنيان وجوديان يستحيل اجتماعهما في محل واحد، وبينهما غاية الخلاف -أيضًا- خلافًا للمعتزلة، في قولهم: إنه ليس ضداً له بل هو مماثل فامتناع الاجتماع بينهما إنما هو للمماثلة لا للمضادة، والاحتجاج لكلا القولين مبين في محله لا يليق بهذا المختصر.

وكان في تعبير المصنف في العلم بالمعرفة، وفي الجهل بالقصور، حيث اختلفت عبارته عنهما رمزاً إلى تضادهما واختلافهما بحسب الحقيقة، وإدراك الشيء على [٤٤/ب] خلاف ما هو به في الواقع (كإدراك) (الفلاسفة) إدراكًا تصديقيًا (أن العالم) وأصله ما يعلم كالخاتم والقالب، غلب فيما يعلم به الصانع (وهو ما سوى ذاته تعالى) وصفاته من الجواهر والأعراض ، فإنه لإمكانه وافتقاره إلى مؤثر وإيجاب لذاته، يدل على وجوده (قديم) بذاته وصفاته، كما ذهب إلى ذلك منهم أرسطو ومن تبعه من متأخري الفلاسفة كالفارابي.

وابن سينا، وتفصيل مذهبهم أن الفلكيات قديمة بموادها وصورها الجسمية والنوعية، وأعراضها المعينة من المقادير والأشكال وغيرها إلا الحركات والأوضاع المشخصة فهي حادثة قطعًا، ضرورة أن كل حركة مسبوقة بأخرى لا إلى نهاية.

---

(١) انظر : اللمع للشيرازي (ص ٣) شرح جمع الجوامع مع حاشية العطار (٢١١/١) الآيات البينات للعبادي (٢٢٦/١).

وكذا الأوضاع المعينة التابعة لها، بخلاف مطلق الحركة والوضع فهو قديم أيضًا ؛ لأن مذهبهم أن الأفلاك متحركة حركة مستمرة من الأزل إلى الأبد بلا سكون أصلاً، وأن العنصريات قديمة بموادها وبصورها الجسمية بنوعها وذلك لأن المادة لا تخلو عن الصور الجسمية التي هي طبيعة واحدة نوعية، ولا تختلف إلا بأمور خارجة عن حقيقتها، فيكون نوعها مستمر الوجود بتعاقب أفرادها أزلاً وأبدًا، وبصورها النوعية بجنسها، وذلك لأن مادتها لا يجوز خلوها عن صورها النوعية [٤٥/أ] بأسرها، بل لا بد أن يكون معها واحدة منها، لكن هذه الصورة متشاركة في جنسها دون ماهيتها النوعية، فيكون جنسها مستمر الوجود بتعاقب أنواعه.

نعم، الصور المشخصة في الصور الجسمية والنوعية والأعراض المختصة المتعينة محدثة، ولا امتناع في حدوث بعض الصور النوعية العنصرية ، كأن يكون مثلاً نوع الفأر حادثًا مستمر الوجود بتعاقب أفراده المشخصة ، إذ يجوز حصوله من عنصر آخر بطريق الكون والفساد، ولا امتناع أيضًا عندهم في استمراره كذلك، ولا في استمرار أنواع المركبات في ضمن أفرادها المتعاقبة بلا نهاية، وذهب من تقدم أرسطو منهم إلى قدم ذواتها دون صفاتها، وتوقف جالينوس وبيان ذلك مع ما يتعلق به في محله من كتب الكلام وغيرها لا يليق بهذا المختصر. وبعضهم، أي الأصوليين أو العلماء (وصف هذا الجهل) المعرف بما ذكر أي نعته وسماه (بالمركب) فقال مثلاً: والجهل المركب كذا، وإنما وصف بالمركب لتركبه من جهلين، لأنه يعتقد الشيء على خلاف ما هو عليه، فهذا جهل بذلك الشيء ، ويعتقد أنه يعتقده على ما هو عليه فهذا جهل آخر، إذ قد تركبا معًا (وجعل) هذا البعض الجهل (البسيط) الذي يقابل المركب (عدم العلم) من شأنه أن يكون عالمًا (بالشيء) مطلقًا، بأن لا يدركه لا على ما هو به [٤٥/ب] ولا على خلاف ما هو به، فلا يكون ضدًّا للعلم، بل مقابلاً له تقابل العدم والملكة، كما قاله في المواقف وشرحه[١] .

(١) انظر: شرح المواقف للجرجاني (٢٦/٦).

وسيأتي في قول المصنف: (والخاص يقابل العـــام)، بيــان التقــابل وأقسامه، ودخل في دعم العلم بالشيء ، السهو، والغفلة، والذهول، وما بعد العلم وغيره.

وفي المواقف وشرحه أنه يعتبر من الجهل البسيط السهو، وكان جهلاً بسيطًا سببه عدم استثبات التصور أي العلم ، فإنه إذا لم يتمكن ويتقرر كان في معرض الزوال فيثبت مرة ويزول أخرى ويثبت بدله تصور آخـــر غـــير مستقر حتى إذا نبه الساهي أدنى تنبيه تنبه ، وعاد إليه التصور الأول، وكذا الغفلة ويفهم منها عدم التصور مع وجود ما يقتضيه[1] والذهــول قيـــل : سببه عدم استثبات التصور حيرة ودهشًا، قال تعالى: ﴿**يوم ترونها تذهـــل كل مرضعة عما أرضعت**﴾[الحج:٢]. فهو قسم من السهو.

والجهل البسيط بعد العلم يسمى نسيانًا، وقد فرق بين السهو والنسيان بأن الأول : زوال الصورة عن المذكرة مع بقائها في الحافظـــة ، والثـــاني: زوالها عنهما معًا، فيحتاج حينئذٍ في حصولها إلى سبب جديد[2] .

قال الآمدي: إن الغفلة والذهول، والنسيان عبارات مختلفة لكن يقرب [٤٦/أ] أن يكون معانيها متحدة، وكلها مضادة للعلم، بمعنى أنه يســـتحيل اجتماعها معه ، قال : والجهل البسيط يمتنع اجتماعه مع العلم لذاتها، فيكون ضدًا له وإن لم يكن صفة إثبات، وليس، أي الجهل البسيط ضدًّا للجهـــل المركب، ولا الشك ولا الظن، ولا التطويل، بجامع كلاً منها ولكنه يضـــاد النوم، والغفلة، والموت، لأنه عدم العلم عما من شأنه أن يقوم بــه العلــم، وذلك غير متصور في حالة النوم وأخواته[3] .

---

(١) انظر: شرح المواقف للجرجاني (٢٧/٦).

(٢) انظر: حاشية العطار على جمع الجوامع (١٦٦/١).

(٣) انظر: شرح المواقف للجرجاني (٢٦/٦، ٢٧).

وأما العلم فإنه يضاد جميع هذه الأمور المذكورة.

وفي جمع الجوامع وشرحه للشارح: والسهو الذهول أي الغفلة عن المعلوم الحاصل، أي في الحافظة، فلا ينافي الغفلة عنه لأنه باعتبار المدركة، فيتنبه له بأدنى تنبه، بخلاف النسيان فإنه زوال المعلوم فيستأنف تحصيله. انتهى[1].

وقضية ترادف الغفلة والذهول، وأعميتهما من السهو ومباينة الثلاثة للنسيان، وذلك خلاف ما سبق عن المواقف وشرحه، وعدم العلم بالشيء عما من شأنه أن يكون عالمًا (كعدم علمنا) معشر بني آدم في الجملة فلا ينافي أن منا من قد يعلم بما تحت الأرضين وما في بطون البحار وعلى ما سلب فيه الاختيار على الفعل والترك كحركة المرتعش. انتهى كلام هذا البعض[2].

وفيه إشارة إلى أن المانع من الوصف بالضروري بالمعنى المشهور أمر اصطلاحي، وقد يحصل منه إيهامه المعنى المحذور، واندفع أن المقسم علم، وكل علم إما ضروري أو مكتسب، وعلى كلا التقديرين يلزم انقسام الشيء إلى نفسه وإلى غيره، وجه الاندفاع أن المراد بالمقسم، طبيعة العلم من حيث هي من غير ملاحظة كونها ضرورية أو مكتسبة وإن لم تخل في الخارج عن أحدهما ، ينقسم إلى ضروري ومكتسب، كما أشار إليه المصنف والمكتسب: هو الحاصل بالكسب ، وهو مباشرة الأسباب بالاختيار كصرف العقل ، والنظر في المقدمات والاستدلاليات والإصغاء وتقليب الحدقة، ونحو ذلك في الحسيات فهو أعم من الاستدلالي، لأنه الذي يحصل بالنظر في الدليل، فكل استدلالي اكتسابي ولا عكس كالإبصار الحاصل بالكسب والاختيار.

---

(١) انظر: شرح الجلال المحلى على جمع الجوامع (١٦٦/١).

(٢) انظر: شرح المواقف للجرجاني (٥٩/١).

والضروري يقال تارة في مقابلة الاكتسابي، ويفسر بما لا يكون في تحصيله مقدوراً للمخلوق، وتارة في مقابلة الاستدلالي، ويفسر بما يحصل بدون فكر ونظر في دليل، فمن هنا جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اكتسابًا وقد لا يحتاج لذلك التقييد بناء على أن المراد بما ذكر مجموعه وهو مجهول لنا قطعًا للجهل ببعض أجزائه كذلك أو على رجوع الضمير للشارح وحده ، أو وأمثاله فقط دون غيرهم وإطلاقه الشيء وتمثيله بما ذكر لحكاية كلام هذا البعض لا ينافي ما مشى عليه في شرح جمع الجوامع تبعًا له من تقييده بالمقصود، قال: وخرج بالمقصود ما لا يقصد، كأسفل الأرض وما فيه، فلا يسمى انتفاء العلم به جهلاً. انتهى[1] .

(وعلى ما) أي التعريف الذي (ذكره المصنف) للجهل، حيث اعتبر فيه تصور الشيء من غير تقييد للجهل المعرف بالمركب المقتضي ذلك بظاهره ، إن هذا تعريف لمطلق الجهل، فيكون منحصراً في المركب، لا لنوع منه فقط، حتى يكون هناك نوع آخر خارج عنه (لا يسمى هنا) أي: عدم العلم بالشيء (جهلاً) لانتفاء تصور الشيء المعتبر في مطلق الجهل على ذلك التقدير عنه، وأما احتمال أنه أراد تعريف نوع من الجهل ، وهو المركب، لا الجهل مطلقًا، فلا يلزم مما ذكره، ألا يسمى هذا جهلاً فخلاف الظاهر.

والعلم أي الحادث أي: طبيعته من حيث هي، فخرج علم الله تعالى، فإنه قديم، ولا يوصف بضرورة ولا كسب، قال بعضهم: الضروري في المشهور: ما لا يحتاج إلى نظر وكسب، وهو بظاهره يتناول العلم القديم أيضًا، وتخصيصه بالحادث اصطلاحًا، فإنهم اعتبروا فيه الحصول للمخلوقات.

---

(١) انظر: شرح الجلال المحلى على جمع الجوامع (١٦٥).

قال الآمدي: الضروري يطلق على ما أكره عليه وعنى به دعاء الحاجة إليه دعاء قويًا كالأكل في المخمصة [٤٧/أ] أي حاصلاً بمباشرة الأسباب بالاختيار، وبعضهم جعله ضروريًا أي حاصلاً بدون [٤٧/ب] استدلال، نص على جميع ذلك المولى التفتازاني في شرح العقائد، وقال في المواقف وشرحه: والبديهي ما يثبته مجرد العقل أي يثبته مجرد التفاته إليه من غير استعانة بحسٍ أو غيره تصورًا كان أو تصديقًا فهو أخص من الضروري وقد يطلق مرادفًا له، والكسبي يقابل الضروري فهو العلم المقدور تحصيله تارة بالقدرة الحادثة.

ثم قالا: فمن يرى أن الكسب لا يمكن إلا بالنظر، لأنه لا طريق لنا إلى العلم مقدورًا سواه، فإن الإلهام والتعليم غير مقدورين لنا بلا شبهة، وكذلك التصفية لاحتياجها إلى مجاهدات قد لا يفي بهما مزاج، ولا معنى لكون العلم كسبيًا مقدورًا سوى أن طريقه مقدور فهو أي النظري عنده الكسبي، وتعريفهما متلازمان، فإن كل علم مقدورًا لنا يتضمنه النظر الصحيح، وكل ما يتضمنه النظر الصحيح فهو مقدور لنا، ومن يرى جواز الكسب بغيره بناء على أنه يجوز أن يكون هناك طريق آخر مقدور لنا وإن لم نطلع عليه، جعله أخص بحسب المفهوم من الكسبي، لكنه أي النظري يلازمه أي الكسبي عادة بالاتفاق من الفريقين. انتهى[1] .

وفيه إخراج الحاصل بالحواس عن الكسبي بكل حال، خلاف ما تقدم عن شرح العقائد، ولعل ذلك بناء على ما قدمناه من إخراج الحاصل بالحواس من حد [٤٨/أ] العلم مطلقًا خلافًا للشيخ أبي الحسن الأشعري، وحينئذٍ فمراد المصنف بالعلم المكتسب ما يرادف الاستدلالي بالمعنى المذكور بدليل تفسيره الضروري بما لم يقع عن نظر واستدلال.

(١) انظر: شرح المواقف للجرجاني (١/٩٤- ٩٧).

والمكتسب بالموقوف على ذلك، وتمثيله الأول بالعلم الحاصل بإحدى الحواس الخمس، وجعله العلم بها من الضروري صحيح كما علم مما تقدم عن شرح العقائد بناء على أن الإدراك بها يسمى علمًا، كما هو رأي الشيخ أبي الحسن كما تقدم، وبما تقرر ظهر أنه لا غبار على المصنف هنا.

واعلم أن الانقسام إلى الضروري والمكتسب لا يخص العلم، بل يجري في مطلق الإدراك، ولهذا لما أخرجوا التقليد عن العلم بقولهم في حده عن ضرورة أو دليل رده بعضهم فقال: يرد عليه أن الضرورة والاكتساب يعمان جميع الإدراكات، بحيث لا يخرج عنهما شيء أصلاً، لأن النظري هو ما يحتاج إلى نظر، والضروري هو ما لا يحتاج إليه، فهما في طرفي النقيض، فلو خرج التقليد عنهما لزم ارتفاع النقيضين، والحق أنه داخل في الضروري، فإن القوم قسموا المبادئ الأول إلى قسمين: يقينية، وغير يقينية، وجعلوا المقبولات المأخوذة ممن حسن الظن به كالعلماء والزهاد وغيرهم من قبيل الضروريات لغير اليقينية ، وليس العلم التقليدي [٤٨/ب] ببديهي ومن زعم أنه نظري فقد سها، لأن أكثر اعتقادات البُله والصبيان الذين لا قدرة لهم على الاكتساب من قبيل التصديق التقليدي. انتهى.

(**فالعلم الضروري: ما لم يقع**) أي: يحصل بذاته ناشئًا (**عن نظر واستدلال**) وسيأتي بيانهما لا يقال هذا التعريف غير مانع، لتناول التقليد والظن في الجملة، فإن واحدًا منهما لا يسمى علمًا كما تقدم بيانه، مع أنه يصدق على كل منهما، ما لم يقع عن نظر واستدلال لأنا نقول لفظ (ما) في هذا التعريف بمعنى العلم بدليل ظهور اعتبار المقسم في كل قسم، أي الضروري علم لم يقع، فخرج ما ذكر، فإنه ليس بعلم ضروري وإن كان ضروريًا لا بمعنى الإدراك أو نحوه.

والعلم الذي لم يقع عن نظر واستدلال (كالعلم الواقع) أي: الحاصل (بإحدى الحواس) جمع حاسة بمعنى القوة الحساسة، فاندفع الاعتراض بأن حاسة اسم فاعل من المزيد أي أحس بمعنى أدرك، واسم الفاعل من المزيد لا يجيئ على فاعله، بل على زنة المضارع، وإنما يجيئ علىفاعله، اسم الفاعل من المجرد الثلاثي ، كضاربة من ضرب ، ووجه الاندفاع أن حاسة ليس اسم فاعل، بل هو اسم لقوة مخصوصة فلا فرق بين مجرد ومزيد، أي بآلتها، أو سببها، وفي تعبيره بإحدى -بالباء الموحدة دون اللام- تنبيه على ما اتفق عليه المحققون من أن المدرك للكليات والجزئيات هو [٤٩/أ] النفس الناطقة وأن نسبة الإدارك إلى قواها كنسبة القطع إلى السكين، لكن اختلفوا في أن صور الجزئيات الجسمانية ترتسم فيها أو في آلتها والأول هو مذهب المتكلمين والثاني هو المشهور عن الحكماء ، وأما الجزئيات المجردة عن المادة بألا تكون جسماً، ولا داخلة في الجسم كالعقول والنفوس الفلكية، والمفهومات الجزئية كجزئيات الوجود والإمكان فإنها ترتسم في النفس.

ومنهم من ذهب إلى أن النفس لا تدرك الجزئيات، وبسط ذلك وما يتعلق به في محله[1] .

وإنما زاد لفظ الواقع لئلا يتعلق بالجار بلفظ العلم، فيتوهم أن المجرور هو المعلوم (الخمس) واحترز بوصفها بقوله (الظاهرة) عن الحواس الخمس الباطنة التي يثبتها الفلاسفة، إذ لا تتم أدلتها على الأصول الإسلامية كما بين في محله.

فإن قلت: لا فائدة لهذا الوصف، لأن المصنف بين الحواس بقوله الآتي:

---

(١) انظر : التعريفات للجرجاني (ص ٢١٧ - ٢١٨). مراتب النفس للشبراوي (ص ١١).

وهي: السمع.. إلخ. فلم يتناول كلامه الباطنة، ليحتاج إلى إخراجها بهذا الوصف.

قلت: بل له فائدة، وهي التنبيه على الباطنة، إذ لا تفهم مما ذكره المصنف وهي أيضًا خمس.

الأولى: الحس المشترك وهي القوة التي ترتسم فيها صور الجزئيات المحسوسة بالحواس الخمس الظاهرة وقد زعموا أن الدماغ ثلاثة بطون، وأن محل هذه القوة [٤٩/ب] هي مقدم البطن الأول.

والثانية: الخيال: وهي القوة التي تحفظ الصور المرتسمة في الحس المشترك فهي كالخزانة له ومحلها فيما يزعمون مؤخر البطن المقدم.

الثالثة: الواهمة: وهي القوة التي تدرك بها المعاني الجزئية، كالعداوة التي تدركها الشاة من الذئب، والمحبة التي تدركها الشاة من أمها، ويزعمون أنها في مقدم البطن الثالث.

الرابعة: الحافظة: وهي القوة التي تدرك المعاني التي يدركها الوهم كالخزانة لهم ويزعمون أن محلها مؤخر البطن الثالث.

والخامسة: المتخيلة: وهي القوة المتصرفة في الصور التي تأخذها من الحس المشترك، والمعاني التي تأخذها من الوهم بالتركيب والتفريق، وتسمى المفكرة ويزعمون أن محلها البطن الأوسط من بطون الدماغ وبسط ذلك وتحقيقه في محله.

(وهي) أي الحواس الخمس الظاهرة، (السمع) وهي قوة مودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ، تدرك بها الأصوات، إما بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت إلى الصماخ[1]، بأن يتكيف الهواء الذي يلي الصوت الحاصل بالقرع وهو المماسة الشديدة، أو القلع، وهو التفريق الشديد بكيفية ذلك الصوت ثم يذهب بخرق الأهوية حتى يصل إلى ذلك العصب فيقرعه فتدرك تلك القوة حينئذٍ.

---

(١) انظر: التعريفات للجرجاني (ص ١٠٧).

وإما بطريق تكيف الهواء الذي يلي الصوت بكيفيته من شدة وضعف وغير ذلك [٥٠/أ] ويخلق الله تعالى مثل تلك الكيفية في الهواء الذي يليه، وهكذا إلى الذي يلي الصماخ، فالواصل إلى الصماخ الهواء الذي يلي الصماخ لا الذي يلي الصوت؛ لأنه مندفع بما وراءه فلا يصل إلى الصماخ وتكيفه لا ينتقل إلى ما يليه حتى ينتقل إلى الصماخ، لأن العرض لا ينتقل من محل إلى آخر، قولان ، والمختار منهما الثاني، ومعنى الإدراك بتلك القوة أن الله تعالى يخلق الإدراك في النفس عند وصول ذلك الهواء المتكيف بكيفية الصوت إلى الصماخ، وكذا يقال في بقية الحواس.

(والبصر) وهو قوة مودعة في العصبتين المجوفتين اللتين يتلاقيان في مقدم الدماغ ثم يفترقان فتتأديان إلى العينين، التي من جهة اليمين إلى العين اليمنى والتي من جهة اليسرى إلى العين اليسرى على المختار وهو قول جالينوس، تدرك بها الأضواء والألوان، والأشكال والمقادير، والحركات، والحسن والقبيح وغير ذلك مما يخلق الله تعالى إدراكها في النفس عند استعمال العبد تلك القوة[١] .

(واللمس)، وهو قوة منبثة في جميع البدن، يدرك بها الحرارة والبرودة، والرطوبة واليبوسة، ونحو ذلك عند التماس والاتصال به[٢] .

(والشم) وهو قوة مودعة في العصبتين الزائدتين النابتتين في مقدم الدماغ [٥٠/ب] الشبيهتين بحلمتي الثدي ، تدرك بها الروائح بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة إلى الخيشوم[٣] .

---

(١) انظر: التعريفات للجرجاني (ص ٣٩).

(٢) انظر: التعريفات للجرجاني (ص١٧٠).

(٣) انظر: التعريفات للجرجاني (ص ١١٤).

(والذوق) وهو قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان تدرك بها الطعوم بمخالطة الرطوبة اللعابية التي في الفم بالمطعوم ووصولها إلى العصب[1] .

(**وأما العلم المكتسب**): زاد أما، لئلا يتوهم عطفه على قوله: (العلم الواقع) بإحدى الحواس (**فهو الموقوف**) من حيث حصوله بذاته (**على النظر والاستدلال**)[2] . الآتي بيانهما، فلا يرد أن التعريف غير مانع لشموله للمعلوم الموقوف على النظر والاستدلال، وذلك لأن الحاصل بهما صورته لا ذاته فلم يصدق عليه الموقوف حصوله بذاته عليهما، على أنه خارج بموصوف الموقوف المقدر، وهو العلم كما هو المتبادر لما تقدم من ظهور اعتبار المقسم في كل قسم، نعم المعلوم المذكور ، قد يكون علماً إذ العلم قد يصير معلوماً، فلا يخرجه الموصوف المذكور لحصوله بذاته.

وجوابه: أنه باعتبار كونه علماً حاصل بذاته فيكون من أفراد المعرف، وباعتبار كونه معلوماً حاصل بصورته، فيكون خارجاً عنه، ومن هنا يظهر أن العلم إذا صار معلوماً بدون نظر واستدلال لا يرد على تعريف الضروري، لأنه باعتبار كونه معلوماً حاصل بذاته ومن أفراد الضروري وباعتبار كونه معلوماً حاصل بصورته [١٥/أ] وخارج عنها ، ولا يخفى أن العلم المقسم إلى الضروري والمكتسب شامل للتصور والتصديق، وإن كان كلام المصنف قد لا يشمل التصور لعدم صدق الاستدلال بالنسبة إليه على ما سيأتي، وإنه قد يكون تصورات التصديق موقوفة على النظر ومن لازم ذلك كون الحكم أيضاً موقوفاً ؛ لأنه موقوف على التصورات الموقوفة، والموقوف على الموقوف موقوف.

---

(١) انظر: التعريفات للجرجاني (ص ٩٥).

(٢) انظر: شرح الكوكب المنير (١/٦٦) إرشاد الفحول للشوكاني (١/٣١).

فقضية تعريف المصنف إن شمل التصورات ألا يكون مثل هذا التصديق ضروريًا، فيكون الضروري ما لا يحتاج في شيء من تصوراته وحكمه إلى نظر، لكن المحققون على أن الاعتبار بالحكم، فإن كان بعد حصول التصورات محتاجًا فنظري، وإلا فضروري، وإن احتاجت تصوراته. وقد اعترض القول بتوقف حصول العلوم النظرية على النظر كما يدل عليه التعريف، بأنه مما لا دليل عليه، إذ غاية الأمر حصول بعض العلوم مقارنًا للنظر وبعضها غير مقارن له، لكن الحصول مقارنًا له لا يقتضي التوقف عليه فيختل التعريف.

وأجيب: بأنه لو سلم ذلك أريد بالتوقف عليه الحصول به، وبقي مباحث مهمة لا يحتملها المقام.

والعلم الموقوف على النظر والاستدلال (كالعلم) التصديقي (بأن العالم) وهو كما تقدم ما سوى ذات الله تعالى وصفاته من الموجودات (حادث) حدوثًا [٥١/ب] زمانيًا، أي كائن بعد أن لم يكن بعدية حقيقية لا ذاتيًا فقط، بمعنى أنه في حد ذاته لا يستحق الوجود، فوجوده متأخرًا عن عدمه بحسب الذات كما تقرره الفلاسفة القائلون بقدم العالم قدمًا زمانيًا (فإنه) أي هذا العلم من حيث حصوله بذاته (موقوف على النظر) أي الفكر (في) أحوال (العالم) وفي (ما) أي الحال الذي (نشاهده) حال كونه (فيه من التغير) كزوال الحركة بطرو السكون، والظلمة بطرو الضوء وبالعكس بمشاهدة ما يدل عليه طلبًا لما يؤدي منها إلى حدوثه لاستلزامه إياه كالتغير، فإنه مستلزم للحدوث، وإيضاح ذلك، أنا لما تصورنا مفهوم الحادث، وأردنا تحصيل التصديق به. توجهنا إلى المخزونات عند النفس فوجدنا فيها أن العالم متغير، وهذا أمر ضروري لنا لأنه حاصل لنا بالمشاهدة في أحوال العالم.

ووجدنا أن كل متغير حادث، لأن كل متغير فهو محل للحوادث وكل ما هو محل للحوادث (لا يخلو عن الحوادث) فهو حادث بذاته وصفاته إذ لو ثبت في الأزل لزم ثبوت الحادث في الأزل وهو محال (فينتقل من تغيره) أي تنتقل النفس من العلم بتغيره (إلى حدوثه) أي العلم بـــــه بأن ترتب هكذا [٥٣/أ] العالم متغير، وكل متغير حادث، فالعالم حادث.

(**والنظر**) لغة: الانتظار وتقليب الحدقة والرؤية[١] ، وبهذا المعنى يتعدى (بإلى والرأفة والرحمة، وبهذا المعنى يتعدى باللام) والتأمل والاعتبار، وبهذا المعنى يتعدى. بـــ (في).

قال بعضهم: النظر إذا استعمل بـــ (في) يكون بمعنى الفكر، وبـــ (إلى) بمعنى الرؤية، وباللام بمعنى الرحمة وبـــ (على) بمعنى الغضب، وبـــ(بين) بمعنى الحكم كقولك: نظرت بين القوم. انتهى.

واصطلاحًا: (**هو الفكر**)[٢] وعرفوه بأنه حركة النفس في المعقولات، أي انتقالها فيها انتقالاً تدريجيًّا قصديًّا.

وعبارة العضد في المعاني[٣]، قال السيد: ولعل المراد بالمعاني هاهنا هو المعقولات المقابلة للمحسوسات الشاملة للموهومات ؛ لأن الفكر بهذا المعنى هو الذي عد من خواص الإنسان. انتهى[٤] .

---

(١) انظر: الصحاح للجوهري (٨٣٠/٢) لسان العرب (٤٤٦٦/٦) مادة: نظر.

(٢) أي: المطلوب به علم أو ظن، قاله القاضي أبو بكر. انظر إحكام الأحكام للآمدي. وقدمه الشيخ الشوكاني. انظر: إرشاد الفحول (٣٢/١).
وقال الشيخ أبو إسحاق الشيرازي هو: الفكر في حال المنظور فيه. انظر: اللمع (ص ٢). وقال فخر الدين الرازي هو: ترتيب تصديقات في المذهب ليدخل بها إلى تصديقات أخر. انظر: المحصول (١٤/١).

(٣) انظر: شرح العضد على ابن الحاجب (٤٥/١).

(٤) انظر: حاشية السيد الشريف على ابن الحاجب (٤٧/١).

أي: والكلام فيما يخصه والانتقالات في الموهومات المحسوسات ليس من خواصه، فخرج الدفعي كالحدس ، وهو الانتقال من المبادئ إلى المطالب دفعة، وإن خرج بالقصدي أيضًا بناء على أنه لا يكون قصديًّا على ما قال بعضهم: إنه الأشبه، وصرح به بالدواني كغيره في الحدس وإن نوزع فيه، وغير القصدي كالانتقالات فيما يتوارد من المعقولات بلا اختيار كما في المنام، فلا يسمى واحد منهما فكرًا، بخلاف حركة النفس في المحسوسات، فتسمى [٥٢/ب] تخيلاً، فعلم أن الفكر هاهنا محمول على التجريد وإلا لم يحتج لقوله (**في حال المنظور فيه**) كالحدوث الذي هو من أحوال العالم فهو محمول على مجرد معنى حركة النفس، وأن المراد بحال المنظور فيه هو المعقولات المقابلة للمحسوسات المذكورة ، لا مطلق المعقولات لكن هذا قد ينافيه قول الشارح السابق، وما تشاهده فيه، إذ المشاهدة إنما هي للمحسوسات، إلا أن يريد المشاهدة بالواسطة كما أشرنا إليه وأن محل وقوع الحركة الفكرية هو المعلومات لا العلوم، وهذا مفهوم أيضًا من قول المصنف في حال المنظور فيه، إذ حاله هو المعلوم لا العلم، وهذا مذهب الجمهور، وذهب الإمام الرازي إلى أنه العلوم لا المعلومات.

فإن قيل: يعارض الأول ما صرحوا به من أن الحركة الفكرية من قبيل الحركة في الكيفيات.

ومن ثم قال السيد في الحواشي العضدية: الانتقال الفكري، وحركة في الكيفية النفسانية التي هي الصور المعقولة، فتنتقل النفس به من ملاحظة صورة إلى أخرى. انتهى.

وذلك لأن المعلومات قد تكون جواهر فامتنع أن تكون كيفيات؛ لأنها من أقسام الأعراض.

قلت: يمكن أن يكون المراد أنها من قبيل الحركة في الكيفيات بالتبع لا بالذات؛ لأن الحركة تقع أولاً. وبالذات في المعلومات. وثانيًا وبالتبع في العلوم، والعلوم من قبيل [٥٣/أ] الكيفيات، وأن يبنى ذلك على القول باتحاد العلم والمعلوم بالذات، وأن الموجودات في الذهن عين المعلوم لا الشبح، والمثال وهو القول الآخر. قال السيد: إذا جردنا الموجود الخارجي عن الوجود الخارجي فالباقي هو الصورة العقلية، ولو اقترنت تلك الصورة بالوجود الخارجي، كان الحاصل عين الوجود الخارجي.انتهى.

وحينئذ يصح كون المعلومات كيفيات من حيث إنها علوم، ويصدق أن محل وقوع الحركة المعلومات وأنها في الكيف ، وإن كان ذلك لا باعتبار جهة المعلومية ، وبذلك يندفع التعارض بين كون محل الحركة المعلومات التي قد تكون جواهر ، وبين كونها في الكيفيات النفسانية. ثم رأيت ما يمكن أن يجعل مادة لهذا الجواب.

فإن قيل: إذا كان البناء على ذلك القول فلا يتحقق نزاع بين الجمهور والإمام إذ المعلومات والعلوم واحد بالذات على هذا التقدير، فلا معنى لإثبات أحدهما ونفي الآخر.

قلت: بل يتحقق النزاع للتعدد بالاعتبار، فهو محل وقوع الحركات جهة المعلومية، أو جهة العلمية، والإثبات والنفي بهذا الاعتبار صحيح منتظم.

فإن قيل: سلمنا ذلك لكن حاصل الجواب حينئذ أن المعلومات الجوهرية كيفيات من حيث إنها علوم ؛ لأن العلوم صور ، والصور أعراض، وهذا باطل فقد قال السيد في الحواشي التجريدية: حديث أن الصورة العقلية عرض مع كون [٥٣/ب] ذي الصورة جواهر، كاذب؛ لأن الجوهرية والعرضية بحسب الوجود الخارجي.

وصورة الجوهر وإن قامت بالنفس لكن بحيث لو وجدت في الخارج كانت لا في موضوع فتكون جوهرًا، ويوافقه تصريح القوم بأن: صورة الجواهر جوهر.

قلت: ما قاله السيد غير مسلم، فقد رد بأنا لا نسلم أن العرضية بحسب الوجود الخارجي بل الذي بحسبه الجوهرية فقط، فالعرض ما قام بغيره في أي وجود كان، والجوهر ما لو وجد في الخارج كان لا في موضوع، صرح بذلك الشيخ الرئيس في مواضع من الشفا وغيره.

والقول: بأن العرضية باعتبار الوجود الخارجي لا اعتداد به، أو مبني على اصطلاح آخر، والصورة الجوهرية القائمة بالذهن جوهر وعرض باعتبارين، فيحمل تصريح القوم بأنها جوهر على أنها جوهر بأحد الاعتبارين لا مطلقًا.

وقوله: (ليؤدي) أي: لأجل أن يوصل ذلك الفكر والانتقال المذكور، أي ولو بأن يكون بحيث يفهم منه أنه لأجل ذلك. وحاصله ليؤدي ولو بحسب الصورة وما يفهم منه، فيشمل التعريف حركة النفس في الاستدلال الثاني من استدلالين على مطلوب واحد، إذ تلك الحركة لا تكون للتأدي إلى المطلوب، بل للتأدي إليه بالحركة [٥٤/أ] في الاستدلال الأول، ويمتنع تحصيل الحاصل، وحركتها في استدلال قصد به إلزام الخصم وإسكاته فقط لا التأدي المذكور، فإن كلتا هاتين الحركتين من أفراد النظر اصطلاحًا، كما هو ظاهر، على أنه يمكن حمل المطلوب على ما يعم غيره العلم والظن وإن قيدوه بهما، كالتوجه الجديد، وإلزام الخصم وإسكاته، فلا حاجة في شمولها إلى التكلف.

(إلى المطلوب) من علم تصوري، أو تصديقي، أو ظن، لتأدي متعلقه من تلك المعلومات إليه لمناسبتها له، وارتباط بينهما وبينه، ولو بحسب الاعتقاد دون الواقع سواء أوصل بالفعل أم لا، متناول للنظر الصحيح والفاسد، وفيه إشارة إلى أن الفكر، وهو انتقال النفس في المعاني مطلقًا.

وإن أحد قسميه النظر، وهو ما يكون للتأدي. وبالأمرين صرح المصنف في الشامل، وإن كان المشهور ترادف النظر والفكر، كما صرح به السيد وغيره[1] وإيضاح ذلك المطلوب الذي يراد تحصيله ، لابد أن يكون مجهولاً بوجه وإلا كان تحصيله محالاً ؛ لأن تحصيل الحاصل محال، وأن يكون معلومًا بوجه، وإلا لم يمكن طلبه؛ لأن طلب المجهول المطلق محال، وأن كل مجهول لا يمكن اكتسابه من أي معلوم، بل لا بد له من معلومات مناسبة له [٥٤/ب] وإلا لا يمكن تحصيله من تلك المعلومات علي أي وجه كانت، بل لا بد هناك من ترتيب معين فيما بينها وبين هيئة مخصوصة عارضة لها بسبب ذلك الترتيب ، فإذا حصل شعور بأمر ما تصوري أو تصديقي، وحاولنا تحصيله على وجه أكمل، فلا بد أن يتحرك الذهن في المعلومات المخزونة عنده منتقلاً عن معلوم إلى آخر حتى يجد المعلومات المناسبة لذلك المطلوب ، وهي المسماة بمبادئه، ثم لا بد أيضًا أن يحرك في تلك المبادئ ليرتبها ترتيبًا خاصًا يؤدي إلى ذلك المطلوب، فهناك حركتان، مبدأ الأولى منهما هو المطلوب المشعور به بذلك الوجه الناقص ، ومنتهاها آخر ما يحصل من تلك المبادئ، ومبدأ الثانية أول ما يوضع منها للترتيب، ومنتهاها المطلوب المشعور به على الوجه الأكمل. مثلاً، الإنسان متصور لنا بوجه كالضاحك، فإذا أردنا تصوره بوجه آخر ، توجهنا إلى ما في خزانة الخيال من الصور فوجدنا مما يناسبه الحيوان، والناطق، فميزناهما من بين المعلومات ورتبناهما بأن قدمنا الحيوان على الناطق ثم التفتنا إليهما على هذا الوجه، فحصل صورة لم تكن حاصلة، وهي المجموع المركب منهما من حيث المجموع وهو الإنسان، والعالم معلوم لنا بوجه كالموجود فإذا أردنا التصديق بحدوثه المتصور لنا، توجهنا إلى [٥٥/أ] المخزونات فوجدنا فيها أن العالم متغير وأن كل متغير حادث فرتبناهما على الوجه المخصوص فحصلا على وجه لم يكونا عليه.

(١) انظر: حاشية السيد والسعد على ابن الحاجب (٤٦/١).

....

هكذا، العالم متغير وكل متغير حادث، فحصل لنا العلم بأن العالم حادث.

فإن قلت: هل المراد هنا بالفكر مجموع الحركتين، كما هو رأي القدماء، حتى يكون النظر عبارة عنهما. أو الحركة الثانية كما هو مذهب المتأخرين، فيكون النظر عبارة عنها؟

قلت: جزم السيد في شرح المواقف بالأول[1] ونقله في حواشي شرح المطالع عن المحققين.

وقال في الحواشي العضدية: إنه الظاهر، قال: إذ به يحصل المطلوب لا بالحركة وحدها. انتهى[2] .

لكن أورد عليه إنه اعترف بأنه قد ترتب جملة حاصلة من التصورات، لامتحان أنه هل ينتقل منها إلى شيء آخر، فينتقل منها إليه مع انتفاء الحركة الأولى ، وهذا ليس نظريًا بهذا المعنى ولا ضروريًا، إذ ليس له نظر فيه، فيلزم الواسطة وهم لا يقولون بها.

وأن ابن الحاجب في المنتهى جوز التعريف بالمفرد، ولا توجد فيه الحركة الثانية. انتهى. أي مع أن هذا التعريف من أقسام النظر وتخصيص ابن الحاجب بنسبة ذلك إليه؛ لأن كلام السيد على عبارته وعبارة شرحها، وإلا فالتعريف بالمفرد [٥٥/ب] جوزه جماعة، وفي شرح المواقف: جواز التعريف بالمعاني المفردة جائز عقلاً فيكون هنا حركة واحدة من المطلوب إلى المبدأ الذي هو معنى بسيط يستلزم الانتقال إلى المطلوب من غير حاجة إلى قرينة. انتهى[3] .

---

(١) انظر: شرح العضد على ابن الحاجب (٤٦/١) شرح المواقف للجرجاني (٢٠٢/١).

(٢) انظر: حاشية السيد على العضد علىابن الحاجب (٤٦/١).

(٣) انظر: شرح المواقف للجرجاني (١٩٧/١، ١٩٨).

وقد حكي في شرح المواقف الجواب عن الثاني بما حاصله: منع كون التعريف بمفرد، وزيفه ثم أجاب بأن التعريف بالمفرد، لما لم ينضبط انضباط التعريف بالمعاني المركبة ، ولم يكن أيضًا للصناعة فيه مزيد مدخل لم يلتفتوا إليه، وخصوا حد النظر بما هو المعتبر منه. انتهى[1] .

هذا وكلام المصنف والشارح يمكن حمله على المعنى الأعم الشامل لكلتا الحركتين ولإحداهما بأن يحمل الفكر في حال المنظور فيه على جملة ما يصدر عن النفس متوسطًا بين المعلوم والمجهول من كلتا الحركتين أو إحداهما.

فإن قيل: تعميم المطلوب إلى العلم والظن يرد عليه أن الظن ينقسم إلى مطابق وغير مطابق ، والظن غير المطابق جهل ، فيلزم من هذا التعريف أن يكون الجهل مطلوبًا ، مع أنه لا يطلبه عاقل، وحينئذ ينحصر المطلوب بالفكر من الظن فيما تعلم مطابقته للواقع، فيكون علمًا لا ظنًا، فقولكم: أو ظن، مستدرك.

أجيب بأنه: يطلب الظن من حيث هو ظن بلا ملاحظة المطابقة وعدمها ؛ لأن المقصود الأصلي قد يترتب على الظن من حيث هو ظن كما في [٥٦/أ] الاجتهاديات العملية، ولا يلزم من طلب الأعم الذي هو الظن مطلقًا طلب الأخص الذي هو الظن غير المطابق، فلا يلزم طلب الجهل، وبأنه قد يكتفي بظن المطابقة، فلا يندرج في العلم، فلا استدراك.

واحترز بقوله: ليؤدي عما لا يكون للتأدي على ما تقرر، فلا يسمى نظرًا، أي وإن أدي على ما هو ظاهر. فليتأمل.

(**والاستدلال طلب الدليل**)[2] أي تحصيل التصديق بما دل على المطلوب لما بينهما من المناسبة والارتباط، ولو بحسب الاعتقاد دون الواقع.

---

(١) انظر: شرح المواقف للجرجاني (١٩٨/١).

(٢) انظر: الكافية في الجدل لإمام الحرمين (ص ٤٧).

فيشمل الاستدلال الفاسد من حيث ذاته وجهة دلالته، أو الالتفات لذلك إذا كان التصديق به كذلك حاصلاً (ليؤدي) أي لأجل أن يوصل ذلك التصديق أو الالتفات المحصل، أي: ولو بحسب الصورة وما يفهم منه (إلى المطلوب) من علم أو ظن، فيشمل التعريف ثاني الاستدلالين، والاستدلال المقصود به إلزام الخصم وإسكاته، علىأنه يجوز حمل المطلوب على مـــا يعم غير العلم والظن أيضًا، وإن قيدوا بهما كالالتفات الجديد إلى الشيء، وإلزام الخصم وإسكاته فلا حاجة في شمولها إلى التكلف كما تقدم نظير ذلك في النظر.

وطلب الدليل لأجل التأدية صادق مع عـــدم التأدية، كما هـــــو ظاهر [٥٦/ب] وخرج ما لا يكون للتأدي المذكور، فلا يسمى استدلالاً، أي وإن أدي كما هو ظاهره ، وإذا كان معنى النظر والاستدلال ما تقرر (فمؤدي النظر والاستدلال) أي ما يؤديان إليه، ويفيد أنه (واحد) وهو العلم بالمطلوب أو ظنه، وعلى هذا فأحدهما يغني عن الآخر ، (فجمع المصنف بينهما في الإثبات) بقوله: وأما العلم المكتسب فهو الموقوف علىالنظر والاستدلال. وفي النفي بقوله: (والعلم الضروري) ما لم يقع عن نظر واستدلال، ولا للاحتياج إلى الجمع بينهما، بل (تأكيد) أي لأجل التأكيد، وقدم ذكر الإثبات على النفي عكس الواقع في كلام المصنف، لأن الإثبات أشرف ، وإنما قدم المصنف النفي؛ لأنه من توابع الضروري الأشرف من المكتسب لأنه أقوى منه وأسلم عن الخطأ.

هذا ولقائل أن يقول: ما ذكره من أن مؤداهما، واحد ممنوع؛ لأن الحد لا يسمى دليلاً في اصطلاح الأصوليين؛ لأنه في اصطلاحهم ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري[1] .

---

(١) انظر: العضد على ابن الحاجب (٤٠/١) اللمع للشيرازي (ص ٢) شرح الكوكب المنير (٥٢/١) إرشاد الفحول للشوكاني (٣٢/١).

واحترزوا بالخبري كما صرحوا به عن المطلوب التصوري[1] ، فلا يصدق الاستدلال على طلب الحد بخلاف النظر كما تقدم فلا يكون مؤداهما واحداً، بل يكون مؤدى النظر أعم.

ويمكن أن يجاب بأن المراد: الدليل بالمعنى اللغوي بقرينة ذكره بذلك [٥٧/أ] المعنى عقب الاستدلال مع أخذه فيه، إن سلم تناوله لغة للحد، وبأن المراد أن مؤداهما واحد في الجملة ، أو باعتبار اصطلاح آخر في الدليل بحيث يتناول الحد، كما هو مقتضى قول السيد في حواشي المطالع وغيرها في بحث الدلالة: وقد عرفوها بكون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر ما نصه: والمراد بالعلم في تعريف الدلالة هو الإدراك تصوريًّا كان أو تصديقًا. انتهى.

فإن هذا مع قولهم الشيء الأول هو الدال، والثاني هو المدلول، يقتضي إطلاق الدال على الحد أيضًا وصرح بعضهم بأن منهم من أطلق الدليل على المعرف أيضًا ، لقول المواقف في أول مرصد الوجود ، فلا بد من الانتهاء إلى دليل أي طريق موصل، وقوله أيضًا فالمراد من الدليل هو الطريق الموصل إلى التصور أو بأنه يختص النظر بالتصديقات تبعًا للإمام فخر الأئمة والدين الرازي، بناءً على أن ما اختاره من امتناع الكسب في التصورات، وبهذا عرفه بترتيب تصديقات يتوصل بها إلى تصديقات أخر. فليتأمل.

(والدليل) أي لغة كما صرحوا به **(هو المرشد للمطلوب)**[2] قال السيد كغيره : والمرشد له معنيان ، الناصب لما يرشد به، والذاكر له. قال: وكذا يطلق الدليل على ما به الإرشاد، فله ثلاثة معانٍ، وللمرشد معنيان. انتهى[3].

---

(١) انظر: حاشية السيد على العضد (٤١/١).

(٢) انظر: الصحاح (١٦٩٨/٤ - ١٦٩٩).

(٣) انظر: حاشية السيد على ابن الحاجب (٤٠/١).

وجوز العضد [٥٧/ب] حمل المرشد في عبارة ابن الحاجب على المعاني الثلاثة، وإن كان مجازًا باعتبار الثالث، وهو ما به الإرشاد.

قال: فإن ما به الإرشاد يقال له: المرشد مجازًا[١]؛ لأن الفعل قد يسند إلى الآلة ، فيقال للسكين : إنه قاطع، وادعى أن ذلك لا يبعد، واعترض بأنه بعيد لما فيه من إطلاق لفظ المرشد على حقيقته ومجازه معًا، إلا أن يؤول بأن الدليل ما يطلق عليه لفظ المرشد وبأن قولنا: الدليل لغة كذا، معناه أن ذلك مفهومة بحسب وضع اللغة فلا يشمل المعنى المجازي[٢] .

وأجيب عن الأول: بأن هذا التأويل لازم بدون هذا الحمل أيضًا، لئلا، يلزم إطلاقه على معنييه الحقيقيين معًا، أعني الناصب والذاكر، وبأن ابن الحاجب جوز استعمال اللفظ في كل واحد من مدلوليه الحقيقي والمجازي معًا مجازًا، كما جوزه في المعنيين الحقيقيين، فلا استبعاد على مذهبه.

وعن الثاني: بأن العضد أشار إلى اعتبار القول والإطلاق دون الوضع يعني أنه أشار إلى مراد ابن الحاجب على هذا التقدير بقوله: والدليل لغة المرشد، هو أن الدليل يطلق في اللغة على ما يقال له: المرشد، بقرينة إيراد المعنى المجازي فيما يقال له: المرشد، فعلم أن الكلام في معنى الدليل لغة وحينئذ يشكل إطلاق الشارح كالمصنف لأن المتبادر منه إرادة المعنى الاصطلاحي [٥٨/أ] وأن المرشد في عبارة المصنف لا مانع من حمله على كلا معنييه الحقيقيين، بخلاف الثالث المجازي لعدم القرينة الواضحة في مقام التعريف.

فإن قيل: مقام التعريف كما يمنع المجاز بدون قرينة واضحة يمنع المشترك كذلك، والحمل على معنى ما يطلق عليه لفظ المرشد مجازًا أيضًا، وقد تقرر امتناعه.

---

(١) انظر: شرح العضد على ابن الحاجب (١/٣٩).

(٢) انظر: حاشية السيد على العضد (١/٤٠).

قلت: محل الامتناع في المشترك، إذا كان المراد أحد معنييه، أما إذا صح إرادة كل منهما فلا امتناع كما فهمته من كلامهم، ثم رأيت بعضهم صرح به، وهنا كذلك إذ كل من المعنيين الحقيقيين يطلق عليه الدليل، ولا سيما مع القول بأن المشترك عند الإطلاق محمول على معنييه ظهورًا واحتياطًا ، كما تقرر في محله. لكن الشارح قصره على المعنى الثالث المجازي، حيث علل الإرشاد بقوله: لأنه علامة عليه ، فإن ما هو علامة على المطلوب هو ما به الإرشاد.

قال بعضهم: وهو العلامة المؤدية إلى المطلوب، كالكتاب والسنة انتهى. أي : وكالعالم -بفتح اللام- للصانع -جلّ وعلا- دون الناصب له، قال بعضهم : وهو فيما نحن فيه هو الله تعالى، ودون الذاكر له، قال: كالنبي -عليه الصلاة والسلام- بذكر ما أوحي إليه من ربه تعالى، وحينئذٍ يشكل عليه أن الحمل على المعنى المجازي بلا قرينة مع إمكان الحمل على المعنى الحقيقي ، مما لا وجه له [٥٨/ب] ولا سيما في مقام التعريف، وبعد ارتكابه كان ينبغي التعميم والحمل على جميع المعاني ، لأن التعميم مع صحته بحسب المعنى أولى ولا سيما في مقام التعريف بل هو متعين إذا توقف عليه صحة الكلام كما هنا، فإن المصنف عبر بالصيغة المفيدة للحصر، ولا يستقيم بلا تكلف إلا بالحمل على جميع المعاني . ويمكن أن يجاب عنه، بأن الاقتصار في تعريف الدليل ، بما ذكر عقب تعريف الاستدلال بطلب الدليل ظاهر في أن المراد تعريف الدليل الواقع في حد الاستدلال، ولا يناسبه من معاني المرشد إلا المعنى المجازي كما لا يخفى بأدنى تأمل صادق ، فقد وجد الحامل له على ذلك الاقتصار والقرينة على ذلك المجاز.

واعترض المولى التفتازاني تفسير ابن الحاجب الدليل بالمرشد، بأن الدليل فعيل بمعنى فاعل من الدلالة وهو أعم من الإرشاد والهداية.

فأجاب السيد بأن ابن الحاجب فسر المرشد بما فسر به الآمدي، الدال أعني الناصب والذاكر، و لم يعتبر في شيء منهما يعني الإيصال، قال: فالإرشاد والهداية عنده يرادفان الدلالة. انتهى[1] .

ولا يخفى توجه هذا الاعتراض على المصنف، وعدم اندفاعه بهذا الجواب؛ لأنه لم يفسر المرشد بما ذكر إلا أن يقال: إنه مراده.

على أن بعضهم بحث في هذا الجواب، بأنه إن أراد الإيصال بالفعل فعدم اعتباره [٥٩/أ] في الإرشاد والدلالة، لا يستلزم ترادفهما، إذ الإرشاد يعتبر فيه الدلالة على ما من شأنه أن يوصل إلى المطلوب، لا إلى أي شيء كان مطلوبًا كان أو غيره، كما هو المعتبر في الدلالة، فإن إعلام طريق لا يكون من شأنه الإيصال مطلقًا ، أي أعم من أن يكون الإيصال إلى المطلوب بالفعل، أو لا فعدم اعتباره في الإرشاد ممنوع . وأما الدلالة فالمعتبر فيها إمكان الإيصال إلى المطلوب أو غيره كما عرفت. انتهى. وبما ذكره السيد من أن الإرشاد والهداية يرادفان عنده الدلالة، يقتضي ترادف الدليل والمرشد ، وبذلك ينافي مقتضي ما قدمه من أن إطلاق الدليل على ما به الإرشاد حقيقة بخلاف إطلاق المرشد عليه، فإنه مجاز، كما أشار إلى ذلك بعضهم، وأيد أن إطلاق الدليل على ما به من الإرشاد مجاز أيضًا، وعليه فالشارح فسر الدليل أيضًا بمعناه المجازي ، وعذره وقرينته ما تقدم فليتأمل[2].

وأما في اصطلاح الأصوليين: فهو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري[3] .

---

(١) انظر: حاشية السعد على ابن الحاجب (١/٣٩، ٤٠).

(٢) انظر: اللمع للشيرازي (ص ٣) العضد على ابن الحاجب (١/٣٩).

(٣) انظر : اللمع للشيرازي (ص ٢) إحكام الأحكام للآمدي (١/٩) شرح الكوكب المنير (١/٥٢) إرشاد الفحول للشوكاني (١/٣٢).

قال العضد: وهذا يتناول الأمارة، أي الظني منه، وربما قيل إلـــى العلم [٥٩/ب] بمطلوب خبري فلا يتناولها. انتهى[١] . والتوصل، قال الشارح: هو الوصول بكلفة[٢] ، وقيل: ما يمكن دون ما يتوصل؛ لأن الدليل من حيث هو دليل، لا يعتبر فيه التوصل بالفعل. بل يكفي إمكانه.

والمراد كما قال السيد: بالنظر فيه، أعم من النظر فيه نفسه، وفي صفاته وأحواله، فيشمل المقدمات التي هي بحيث إذا رتبت أدت إلى المطلوب الخبري، والمفرد الذي من شأنه أنه إذا نظر في أحواله أوصل كالعالم، أو بإمكان المعنى العام الجامع للفعل والوجوب ، فيندرج في الحد، المقدمات المرتبة وحدها وأما إذا أخذت مع الترتيب ، فيستحيل النظر فيها، وقيد النظر بالصحيح، وهو المشتمل على شرائطه مادة وصورة؛ لأن الفاسد لا يمكن أن يتوصل به إلى مطلوب خبري، إذ ليس هو في نفسه سببًا للتوصل، ولا آلة له، وإن كان يفضي إليه اتفاقًا، فلو لم يقيد وأريد العموم خرجت الدلائل بأسرها، إذ لا يمكن التوصل بكل نظر فيها إذ من جملة الأنظار النظر الفاسد الذي لا يمكن التوصل به، وإن اقتصر على الإطلاق فإن التنبيه على افتراق الصحيح والفاسد في ذلك. وتقييد المطلوب بالخبري، أي ما يخبر به لإخراج القول الشارح[٣] .

قال السيد: الدليل عند الأصوليين على إثبات الصانع سواء أخذ بالمعنى الأول: [٦٠/أ] أو الثاني هو العالم، إذ يمكن التوصل بصحيح النظر فيه بحسب أحواله إلى هذا المطلوب الخبري، بل إلى العلم به، وظاهر كلامه، -أي العضد- أن الدليل لا يطلق إلا على المفردات التي من شأنها أن يتوصل بأحوالها إلى المطالب الخبرية.

---

(١) انظر: شرح العضد على ابن الحاجب (١/٤٠).

(٢) انظر: حاشية العطار على جمع الجوامع (١/١٦٧).

(٣) انظر: حاشية السيد على ابن الحاجب (١/٤١).

فيجب أن يحمل قولنا: بصحيح النظر فيه، على النظر في صفاته وأحواله، ويجوز أن يجري على عمومه فيتناول الأقسام الثلاثة كما أوضحناه سالفًا. انتهى[1] .

وأراد بالأقسام الثلاثة كما قال في حاشية المقام: المفرد والمقدمات غير المركبة مركبة ، والمركبة المرتبة وحدها، أي بدون ترتيبها، قال بعضهم: ولم يلتفت إلى المقدمات المركبة بلا ترتيب، حتى تكون الأقسام أربعة، لخفاء وجود التركيب، مما له وضع بدون الترتيب، فالمراد من المقدمات غير المركبة، المقدمات غير المرتبة . انتهى. ولا يخفى على الفاضل المنصف أننا لم نزد في هذه المباحث على أقل ما يتضح به، والله تعالى أعلم.

(**والظن**) يطلق لغة بمعنى اليقين[2] ومنه: ﴿**الذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم**﴾ [البقرة: ٤٦] وعن الخليل بن أحمد، أنه قال: الظن شك ويقين في القواطع، وقد ورد الظن بمعنى اليقين على ما سبق، وقد ورد بمعنى الشك بدليل، لقوله تعالى: ﴿**وإن هم إلا يظنون**﴾ [البقرة: ٧٨] أي: يشكون. انتهى.

واصطلاحًا: (**تجويز**) وقوع كل من (**أمرين**) أي إذعان إمكان وقوع كل منهما بدلاً عن الآخر بالإمكان الخاص، تجويزًا ظاهرًا في كل منهما (**أحدهما**) أي وقوعه (**أظهر من**) وقوع (**الآخر**)[3] لا بحسب ذاته، إذ المراد بالأمرين طرفا الممكن كوجود زيد وعدمه ، إذ كل من الواجب والممتنع لا يتصور فيه التجويز المذكور.

---

(١) انظر: حاشية السيد الشريف على ابن الحاجب (٤٣/١).

(٢) انظر: الصحاح (٢٧٦٢/٤) لسان العرب (٢١٦٠/٦).

(٣) انظر: المحصول فخر الدين الرازي (١٣/١) إرشاد الفحول للشوكاني (٣٢/١).

ولا أظهرية بحسب الذات لأحد طرفي الممكن، إذ أحد طرفيه بحسبها لا يكون أولى به من الآخر، بل هما سواء بالنسبة إليه كما تقرر في محله، بل بحسب غيره كالدليل لا بحسب نفس الأمر، لأنه غير معتبر فيه، (عند المجوز) بأن تذعن نفسه بوقوع أحدهما بعينه دون الآخر ، سواء كان الحال كذلك في الواقع أو لا، لا يقال: كان على المصنف أن يقول: تجويز أمرين أو أمور؛ لأن أحد الأمرين أو بعض الأمور واحداً أو أكثر أظهر من الباقي، إذ تجويز الظني قد يتعلق بأكثر من أمرين ، وقد يكون الأظهر أكثر من واحد ، وكأنه يجوز وقوع تسبيح، وتحميد، وتكبير، ويكون الأظهر عنده وقوع بعض الثلاثة واحداً، أو اثنين، وهذا لا يشمله كلامه، مع أنه من أفراد الظن، لأنا نقول: المراد هنا بالأمرين النقيضان كما أشرنا إليه، وهما لا يزيدان على الاثنين، وأما ما ذكر في صورة النقض فغير وارد لتعدد التجويز والظن فيه بتعدد النقيضين. ألا ترى أن التجويز في المثال لوقوع كل واحد من الثلاثة ، وعدم وقوعه لمتناقضين ففيه تجويزات ثلاث ، وأن الأظهر أحد المتناقضين في كل واحدة منهما إن تحقق الظن في جميعها ، ومن هنا يتضح سقوط ما عساه أن يتوهم من أنه قد يجوز أمرين، ويصدق بوقوع كل منهما، وكون أحدهما أظهر عنده من الآخر، فإنه لا يصدق على الآخر مع أنه مظنون أيضاً.

قوله: أحدهما أظهر من الآخر، وذلك لأن كل واحد منهما إنما يعتبر بالنسبة لنقيضه، وهو بذلك الاعتبار لا يكون إلا أظهر منه.

وخرج بقولنا: تجويزاً ظاهراً في كل منهما: المأخوذ من المحصول، وقد يستفاد من قوله: (**أظهر من الآخر**)، نحو تجويز بقاء البحر بحاله، وانقلابه دماً مثلاً، إذ كل منهما جائز الوقوع عقلاً، وأحدهما وهو بقاؤه بحاله أظهر، مع أن ذلك ليس من قبيل الظن؛ لأن البقاء بحاله معلوم لنا علماً عادياً ووجه خروجه، خفاء الانقلاب عند العقل في مجاري العادات، فلا يصدق ظهور التجويز في كل منهما.

هذا وما ذكره المصنف تعريف باللازم، إذ الظن إنما هو التصديق الراجح وهو الإذعان بأحد الأمرين المجوزين، وقول الشارح الفزاري: وإنما هو الراجح من المجوزين ، ليس بمستقيم، إذ الراجح مظنون لا ظن، والتجويز المذكور لازم له (٦١/ب) لكنه لازم غير محمول فكيف يعرف به ويمكن أن يجاب: بالحمل على حذف المضاف أي ذو أو صاحب تجويز أمرين، أو على أن التجويز مستعمل في نفس التصديق المذكور مجازًا من إطلاق اسم اللازم على الملزوم لكنه على كلا التقديرين محتاج للقرينة، لاسيما في مقام التعريف، ويمكن أنه اعتمد على التوقيف نظرًا لأن المقصود بالذات من المقدمة المبتدئ الذي من شأنه الاحتياج للتوقيف، وبذلك يعتذر أيضًا عن أن التجوز المذكور، كما هو لازم للتصديق الراجح، لازم لمقابله أيضًا فلا يعلم أن المراد هو الأول دون الثاني.

قال السيد: المذكور في عبارة القوم، أن الظن هو الحكم بأحد النقيضين مع تجويز الآخر ويتبادر منه أنه مركب من اعتقادين[١] أي اعتقاد أحد النقيضين، واعتقاد أن النقيض الآخر محتمل احتمالاً مرجوحًا كما نبه عليه بعضهم، وهو ظاهر لظهور انتفاء الاعتقاد عن وقوع النقيض الآخر، قال: أعني السيد: فأشار -يعني العضد- إلى أنه بسيط وأن خطور النقيض الآخر لا يجب أن يكون بالفعل، ولعل مرادهم هو هذا، لكن التصريح به أولى. انتهى[٢] . فليحمل كلام المصنف على ذلك.

(**والشك**) لغة: قد يستعمل بمعنى الظن[٣] كما في شرح التاج الفزاري.

(١) انظر: حاشية السيد على العضد على ابن الحاجب (٦١/١).

(٢) انظر: حاشية السيد على العضد (٦١/١ -٦٢).

(٣) انظر: لسان العرب (٢٣٠٩/٤).

واصطلاحًا: (**تجويز**) أي إذعان إمكان وقوع كل من (**أمرين**) بدلاً عن الآخر [٦٢/أ] بالإمكان الخاص (**لا مزية لأحدهما على الآخر**) تقتضي رجحان وقوعه دون الآخر (عند المجوز)[1] بحيث يذعن بالوقوع.

وإن كان لأحدهما مزية في الواقع. والوهم: هو الإدراك المقابل للظن، فهو إدراك الطرف الذي أذعن بمقابله (كالتردد في) وقوع (قيام زيد ونفيه) أي: انتفاء قيامه مثلاً في الجميع، بأن يذعن بإمكان كل منهما حالة كون القيام ونفيه من حيث تحققهما (على السواء) عند المتردد بألا يذعن بوقوع أحدهما (شك) أي مسمى به (و) التردد فيهما مع (رجحان الثبوت للقيام عند المتردد بحيث يذعن به) أو (مع رجحان الانتفاء له) عنده كذلك (ظن) أي مسمى به، وهذا على ظاهر التعريف السابق.

وقد تقدم أن الظن ملزوم هذا التردد لا نفسه، أعني إذعان الثبوت أو الانتفاء، والوهم يقابله فهو إدراك الطرف الآخر المرجوح عنده.

* * *

(١) انظر: اللمع للشيرازي (ص ٢) المحصول للرازي (١٣/١) إرشاد الفحول للشوكاني (٣٣/١).

(وأصول الفقه) المذكور في قوله السابق أول الكتاب: من أصول الفقه وللإشارة إلى أن المراد بيان معناه العلمي ، لا الإضافي المبين فيما تقدم وصفه بقوله (الذي وضع) أي جعل (فيه) أي في بيانه، أو على ظاهره (هذه الورقات) بمعنى الألفاظ المخصوصة ، باعتبار دلالتها على المعاني المخصوصة على ما هو المختار في معناها كما تقدم بيانه أول الكتاب.

ونائب فاعل وضع بمعنى جعل هو اسم الإشارة ومفعوله الثاني هو [٦٢/ب] الظرف قبله وهو إما على التشبيه من حيث إن البيان يمكن أن يكون بغير هذه الألفاظ، فكأنه محيط بها فجعل الشمول العمومي كالشمول الظرفي، فإن أريد بالبيان المبين به فواضح وإلا فالحكم بشموله للفظ المخصوص على المسامحة، ثم هذا التشبيه، إما استعارة بالكناية، وهي أن يشبه في النفس شيء بشيء ولا يصرح بشيء من أركان التشبيه سوى اسم المشبه، ويثبت له شيء من لوازم المشبه به ففيما نحن فيه شبه الورقات بالمعنى المذكور بالمظروف ، بجامع أن كلا مشمول في الجملة ، وصرح باسم المشبه، وهو لفظ ورقات، وأثبت له الكون في شيء، والدخول فيه الذي هو من لوازم المشبه به.

وإما استعارة بالتبعية، بأن شبه الحالة التي بين الدال والمدلول، بالتي بين الظرف والمظروف بأن وقع التشبيه قصدًا في الظرفية المطلقة، وتبعية في الظرفية المخصوصة التي هي معنى الحرف.

وإما استعارة تمثيلية، بأن شبه الصورة المنتزعة من الدال والمدلول بالصورة المنتزعة من الظرف والمظروف بجامع الارتباط المخصوص، وهي الهيئة المنتزعة من أمور، فإنه يجب في التمثيلية كون وجه الشبه وكل من الطرفين هيئة منتزعة من عدة أمور.

وإما تشبيه بليغ، أي كأن الورقات في أصول الفقه [٦٣/أ].

وإما على أنه مجاز مرسل عن الدلالة لعلاقة أن المظروف دال على الظرف. وإما على أن (في) بمعنى اللام، والمعنى أنه جعل هذه الورقات لأصول الفقه أي أن لها به علاقة واختصاصاً، وذلك بكونها دالة عليه، ومعنى جعل الورقات في أصول الفقه، أنه المقصود بالذات منها، أو المراد أنها فيه وفيما يناسبه، فإن ذلك هو المراد عرفًا من قولنا: هذا الكتاب في كذا كما تقرر في محله، فلا ينافي اشتمالها على ما ليس من أصول الفقه.

كالمقدمات السابقة (**طرقه**) (أي طرق الفقه) ففيه عود الضمير على جزء العلم مع أنه باعتبار العلمية لا معنى له، ويجاب بأنه أعاده عليه باعتبار المعنى الإضافي على نحو الاستخدام أو أعاده على ما يفهم من العلم لا على جزئه حال كون الطرق (**على سبيل الإجمال**)[1] أي: على سبيل وصفة هي الإجمال أي عدم التعيين في متعلقها وهو الحكم الذي يثبت بها بألا تكون مرتبطة بحكم بعينه من كل الأحكام أو بعضها، فالإضافة بيانية، ووصفها بالإجمال بالمعنى المذكور وصف الشيء بحال متعلقه، والمراد بها هي المسائل والقواعد الكلية، كقولنا: الأمر للوجوب حقيقة، والنهي للتحريم كذلك وفعل النبي - صلى الله عليه وسلم- حجة، والإجماع حجة، والقياس حجة، والاستصحاب حجة، وغير ذلك، لأن اسم كل علم إنما يطلق على ثلاثة معان المسائل وإدراكها ، أي للتصديق المتعلق بها، وملكة استحضارها، أي القوة الحاصلة من تكرار إدراك القواعد مثلاً التي يقتدر بها على استحضارها بلا كسب، ولا جائز هنا أن يراد غير المعنى الأول إلا بتعسف لا داعي إليه ولا قرينة عليه فتعين المعنى الأول، الذي هو المسائل.

(١) انظر: المستصفى لحجة الدين الغزالي (٤/١) إحكام الأحكام للآمدي (٧/١) اللمع للشيخ الشيرازي (ص ٤) شرح الكوكب المنير (٤٤/١) فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت (٤٤/١) إرشاد الفحول للشوكاني (٢٨/١).

وحينئذٍ فتمثيل الشارح للطرق بقوله: كمطلق الأمر، ومطلق النهي، ومطلق فعل النبي -صلى الله عليه وسلم- [٦٣/ب] ومطلق (الإجماع) ومطلق (القياس) ومطلق (الاستصحاب) عن التقييد بمأمور به بعينه أو منهي عنه بعينه، وهكذا لكن لا مطلقًا، ولا من حيث البحث عنها بأن أولها وثانيها لفظ أو موضوع مثلاً، وثالثها بأنه مخلوق لله تعالى، أو صادر من النبي -صلى الله عليه وسلم- بالاختيار مثلاً، وهكذا بل من حيث (البحث) أي الإخبار (عن أولها) أي مطلق الأمر (بأنه للوجوب) حقيقة (و) عن (الثاني) أي مطلق النهي (بأنه للحرمة) كذلك (وعن الباقي) أي فعل النبي -صلى الله عليه وسلم- والإجماع، والقياس، والاستصحاب (بأنها حجج) أي يصح الاحتجاج بكل منها، والعمل بمقتضاه بشرطه مشكل، إذ هذه المذكورات مفردات، وليست واحدًا من المعاني الثلاثة السابقة، فلا يصح كونها من مسمى الأصول لا مطلقة ولا مقيدة بالحيثية المذكورة، وإنما هي موضوعات للمسائل التي هي من مسمى الأصول، كما فهم مما سبق، ويمكن أن يجاب عنه بحذف المضاف في كلامه، أي: كقاعدة، أو قضية، أو مسألة مطلق الأمر إلى آخره أي: كالقاعدة الحاصلة من مطلق الأمر من حيث يبحث عنه بأنه للوجوب أو المتضمنة لمطلق الأمر من تلك الحيثية وملخصة القاعدة التي موضوعها مطلق الأمر ومحمولها كونه للوجوب حقيقة وهو قولنا : الأمر أو كل أمر للوجوب حقيقة ، وقس الباقي هكذا فهم هذا المقام (وغير ذلك) عطف إما على مطلق أو على الأمر، أي وكمطلق غير المذكورات كإقرار صاحب الشريعة على القول أو الفعل من أحد، كالعام والخاص والمطلق والمقيد من حيث البحث عن:

أولها: بأنه كقول صاحب الشريعة أو فعله.

وثانيها: بأنه لا يجري في الأفعال وما يجري مجراها.

وثالثها: بأن يقدم على العام.

ورابعها : بأن يحمل على المقيد. وقوله: (مما سيأتي) بيان للغير، دفع به ما قد يتوهم من عدم تعرض المصنف، ويفهم منه تعرض المصنف لما سبق أيضًا بناءً على عادة المصنفين في مثل ذلك، فإنهم لا يصفون المعطوف بالإتيان إلا والمعطوف عليه كذلك.

فإن قلت: أي فائدة في هذا العطف مع وقوع المعطوف عليه في حيز الكاف، فإنه يقتضي عدم الانحصار في المذكورات، وليس فيه تعيين المعطوف كالذي قبله ليفيد زيادة على ما أفاده الكاف؟

قلت: فائدته بيان عدم الانحصار في الخارج في المذكورات، ومجرد وقوع المعطوف عليه في حيز الكاف لا يقتضي ذلك، لاحتمال أن تكون الكاف باعتبار الأفراد الذهنية، أو باعتبار كل واحد من المذكورات بخصوصه ، أو للاستقصار على ما وقع في كلام بعض الفقهاء من نسبة معنى الاستقصاء لها، وقال بعض مشايخنا: الظاهر أنه صحيح [٦٤/ب] لأن الفقهاء ثقات لا يثبتون ما يتعلق باللغة من غير سند منها.

وقوله: (مع ما يتعلق به) من الأحكام أو الشروط، ومن الأمور المناسبة له متعلق بسيأتي أو حال من فاعله، وإما على أن الأولى، أو الثانية، أو الثالثة، أو على الوجوب ، أو على الحرمة ، أو على الحجج وفي كل من هذه الأمور نظر.

أما ما عدا الأخير فلأنه لا وجه لتخصيص بعض المذكورات، ببيان أنه يبحث عنه بغير ما ذكر فيه، أو بأنه لغير ما ذكر فيه، ولا ببيان مجيء ما يتعلق بذلك الغير كما هو ظاهره.

وإن أمكن إعادة ضميرية للمطلق المضاف إلى الأمور، وجميع ما عطف عليه أو لجميع المذكورات بتأويل المذكور مع مشاركة غيره منها له في ذلك.

وأما الأخير، فلأنه يلزم أن يكون البحث عـــن البـــاقي بأنـــه غـــير المذكورات وهو فاسد فإنه لم يبحث عنها كذلك وطرقه على سبيل الإجمال ملتبسة (بخلاف) أي بمخالفة (طرقه) وأي حالة كونها (على سبيل التفصيل) أي على سبيل وصفة هي التفصيل، أي متعلقها لارتباطهـــا بحكـــم بعينـــه كوجوب الصلاة وحرمة الزنا ، وجواز الصلاة داخل الكعبـــة واســـتحقاق بنت الابن السدس مع بنت الصلب حيث لا عاصب، وامتناع بيع بعـــض الأرز ببعض إلا مثلاً بمثل يداً بيد وثبوت الطهارة عند الشك في بقائها (نحو) قوله تعالى : ﴿**وأقيموا الصلاة**﴾ وقوله تعالى: ﴿**لا تقربوا الزنا**﴾ (وصلاته) أي النبي -صلى الله عليه وسلم- بإعادة الضمير على غير مذكـــور للعلـــم بالمراد منه من فعله -صلى الله عليه وسلم- في الكعبة كما أخرجـــه ورواه الشيخان البخاري[1] ومسلم[2] .

أي بناء على إخراجهما إياه، فالكاف بمعنى على، كما هـــو قـــول الأخفش، والكوفيين، وما مصدرية، وتذكير الضمير العائد للصلاة بتأويلها بالمذكور أو بملاحظة أنها فرض فعل ، ويجوز حمل الكاف على التشبيه ، وما على الموصولة وتذكير الضمير مراعاة للفظ ما، أو لما تقدم، والتغـــاير بـــين المشبه والمشبه به قد يكفي فيه الاعتبار، أي، ونحو صلاته -صلى الله عليـــه وسلم - حال كونها باعتبار نسبتي إياها إليه مماثلة لها باعتبار نسبة الشيخين إياها إليه -صلى الله عليه وسلم- والإجماع على أن لبنت الابـــن الســـدس حال كونها موجودة مع وجود بنت الصلب وقوله: (حيث) أي وقـــت إذ هي تكون للزمان عند الأخفش (لا عاصب لهما) أي لواحدة منهما، ومتعلق بالنسبة في مدخول على.

---

(١) في كتاب الصلاة (٦٨٨/١) ح (٥٠٤).

(٢) في الحج (٩٦٦/٢) ح (١٣٢٩/٣٨٨).

بخلاف ما إذا كان لبنت الصلب عاصب كابن الصلب فلا شيء لبنت الابن مطلقًا لحجب أولاد الابن بالابن وما إذا كان لبنت الابن عاصب كابن الابن فتقاسمه ما فضل عن نصف بنت الصلب [٦٥/ب] للذكر مثل حظ الأنثيين (وقياس الأرز على البر في امتناع بيع بعضه) أي البر (ببعض) أي في كل حال (إلا) حال كون البعضين (مثلاً بمثل) أي متماثلين في المقدار باعتبار الكيل، وحال كونهما حالين، كما يؤخذ من قوله: وحال كونهما (يدًا بيد) أي مقبوضين للعاقدين بمجلس العقد قبل التفرق منه.

وقيل التخاير كقولهما: ألزمنا العقد، لأن الحلول لازم للتقابض في المجلس غالبًا.

وفي المعنى في قولك: بعته: أي فلانًا يدًا بيد، متقابضين، أن يدًا حال من الفاعل والمفعول ، وبيد بيان قال سيبويه: كما كان لك في سقيًا لك بيان أيضًا، فيتعلق بمحذوف استؤنف للتبيين، وفيه أي في سقيًا لزيد، التقدير: إرادتي لزيد. انتهى.

ولعل التقدير فيما نحن فيه، تقابضنا بيد، وما تقدم في قوله، كما أخرجه الشيخان، يجري في قوله هنا: (كما رواه) أي الامتناع المذكور (مسلم) كما هو ظاهر (واستصحاب الطهارة) أي إثباتها الآن لثبوتها فيما قبل، كما يؤخذ مما يأتي آخر الكتاب في بيان معنى الاستصحاب (لمن) أي في حق من (شك) أي تردد مطلقًا ولو مع رجحان الانتفاء (في بقائها) بعدما تحقق حصولها (فليست) طرقه على سبيل التفصيل المذكور (من أصول الفقه [٦٦/أ] وإن ذكر بعضها في كتبه) فإنه لم يذكر فيها، لأنه من الأصول، وإنما ذكر فيها (تمثيلاً) أي لأجل تمثيل القواعد وإيضاحها، وعطف على قوله: طرقه على سبيل الإجمال.

قوله: (**وكيفية الاستدلال**) من استدل بمعنى دل كاستقر بمعنى قر لا بمعنى طلب الدليل لقوله: (**بها**) (أي بطرق الفقه الإجمالية) لكن لا من حيث إجمالها ، بأن يكون الاستدلال بالطريق الإجمالي أو التفصيلي من حيث إجماله؛ لأن تلك الكيفية إنما تكون عند التعارض من حيث إفادة الأحكام، ولا تعارض بين الأدلة الإجمالية من تلك الحيثية بل (من حيث تفصيلها) أي تعيينها المفيد للأحكام، بأن يتحقق موضوعها في أفراده، كتحقق الأمر الذي هو موضوع قولنا: الأمر للوجوب الذي هو طريق إجمالي، كما تبين فيما سبق في قوله: ﴿**وأقيموا الصلاة**﴾ ويجوز أن لا يريد الشارح كما هو ظاهر عبارته بقوله أي طرق الفقه، الطرق الإجمالية كما قيدنا به بل مطلق الطرق، فيكون مرجع الضمير طرق الفقه لا بقيدها السابق ، ومثله صحيح واقع في كلامهم، ويكون التقييد بالحيثية المذكورة لإخراج الإجمالية والتفصيلية لا من حيث التفصيل ، ولعل عدم تقييده بالإجمالية ليصح حملها على الوجهين [٦٦/ب] وإنما لم يقيد بالتفصيلية، لئلا يكون رداً لظاهر المتن بالكلية، ويجوز أن يكون الضمير في قول المصنف بها، على حذف المضاف، أي بجزئياتها، أو على حذف المضافين ، أي بجزئيات موضوعها ، وهي الأدلة التفصيلية من حيث تفصيلها لا مطلقاً بل (عند تعارضها) من حيث إفادة الأحكام، إذ الكيفية المذكورة ، إنما تكون حينئذ، وإنما تعارضت (لكونها ظنية) من تلك الحيثية، والتعارض يقع بين الظنيات بخلاف القطعيات والمختلفات، ثم بين كيفية الاستدلال بها بقوله: (من تقديم الخاص على العام، والمقيد على المطلق وغير ذلك) كتقديم المجمل على المبين، والناسخ على المنسوخ، وسيأتي بيان المراد بالتقديم فيما ذكر ، ثم وهاهنا، وذلك لأن الأصول كما علم مما تقدم، عبارة عن القواعد الكلية، وهذه المذكورات مفردات لا قواعد كلية.

ويجاب بحمل الكلام على المسامحة، والتقدير: من قواعد تقديم الخاص على العام إلى آخره، أي من القواعد المتضمنة لبيان ذلك، فقول المصنف: (**وكيفية الاستدلال بها**) ، على المسامحة أيضًا والتقدير: وقواعد كيفية الاستدلال ، أي القواعد المتضمنة لبيان تلك الكيفية، ويجوز أن يريد بالكيفية نفس القواعد المفيدة لها، ولما ورد على المصنف أن صفات المجتهد، أي القواعد المتضمنة لبيان شروطه من أصول [٦٧/أ] الفقه أيضًا، مع أنه لم يتعرض لها، فلا يكون تعريفه صحيحًا، أجاب عنه الشارح بأنه تعرض لكيفية الاستدلال بها (وكيفية الاستدلال بها تجر إلى صفات) أي شروط من يستدل بها، وتستلزمها لظهور توقف الاستدلال على من يستدل، وعدم صلاحية كل أحد له، ففي ذكر كيفية الاستدلال بها دلالة على كيفية من يستدل بها بالالتزام، وفيه نظر؛ لأنه إن أراد أنها مفهومة من كيفية الاستدلال، التزامًا في نفسها فمسلم ولا يفيد وإن أراد أنها من حيث كونها معتبرة في مسمى الأصول، وأجزاء منه مفهومة هاهنا فهو ممنوع لظهور أن لا دلالـــة لاعتبار كيفية الاستدلال في مسمى الأصول على اعتبار شروط المجتهد في مسماه أيضًا، ويجوز أن لا يكون مقصوده الجواب بهذا الكلام، لكنه حينئذ لا مدخل له في المقام، مع أنه يمكن أن يكون المصنف، إنما أسقطها بناءً على أنها ليست من الأصول، كما قيل به.

نعم، يمكن حمل كيفية الاستدلال بها في عبارة المصنف على الكيفية التي يتوقف عليها الاستدلال ، فتشمل صفات المجتهد ، لكنه خلاف الظاهر، ولذا أعرض عنه الشارح.

(فهذه الثلاثة) التي هي طرق الفقه على سبيل الإجمال وكيفية الاستدلال [٦٧/ب] بها، وصفات المجتهد على ما تقدم بيانه في الثلاثة (هي الفن) أي: النوع (المسمى بأصول الفقه) أي: بهذا اللفظ المشعر (بابتناء الفقه) الذي هو من أشرف علوم الشرع (عليه) فهو لقب لإشعاره بالمدح بالابتناء المذكور.

....

قال السيد: أي باعتبار مفهومه الأصلي فإن ذلك قد يقصد تبعًا. انتهى[1].

ولا ينافيه قول المولى التفتازاني: يعني باعتبار مفهومه غير العلمي، وإن لم يكن مما يقصد عند اللفظ[2]؛ لأنه إما محمول على نفي القصد بالذات، أو على نفي لزوم قصده حال الاستعمال، فقد لا يخطر بالبال حينئذ ويكون إشعار اللقب بالمدح باعتبار مفهومه الأصلي مفارق الكنية، فإنه يقصد بها التعظيم، لكن لا باعتبار معناها، بل بعدم التصريح بالاسم، فإن بعض النفوس يأنف أن يخاطب باسمه، ذكره الرضي.

نعم، قد يكون الإشعار في بعض الكنى باعتبار المفهوم الأصلي كما في أبي الفضل، وأبي جهل، ويجاب بأنه لقب من هذه الجهة، فتكون النسبة بينهما العموم والخصوص الوجهي، وإن نظر بعضهم في تفسير اللقب بما يشعر بمدح أو ذم، بأنه يتناول الكنية كما ذكر والمشهور أن اللقب قسيم لها لأننا لا نسلم كون هذه القسمة حقيقية، لجواز أن تكون اعتبارية لا تنافي تداخل الأقسام.

قال بعضهم: قد يتفق لبعض الأسماء اشتهار اتصاف مسماه بصفة كمال [٦٨/أ] أو نقصان كحاتم ومادر، في ضمن إطلاق ذلك الاسم عليه، وليس بلقب، إذ لم يقصد ذلك حال الوضع، بل لا يقصد أصلاً، وإن كان يفهم منه. انتهى.

وبما تقرر يعلم كون هذا اللفظ -أعني لفظ أصول الفقه- علمًا وهو كذلك وبه صرح السيد في قول العضد: إنه علم للعلم بالقواعد.

---

(١) انظر: حاشية السيد على ابن الحاجب (١/١٨ - ١٩).

(٢) انظر: حاشية السيد على ابن الحاجب (١/١٨).

....

حيث قال: هو من أعلام الأجناس؛ لأن علم أصول الفقه كلي يتناول أفراداً متعددة، إذ القائم منه بزيد غير ما قام بعمرو شخصاً، وإن اتحد معلوماً هما، ولما احتيج إلى نقل هذا اللفظ عن معناه الإضافي، جعلوه علماً للعلم المخصوص على ما عهد في اللغة لا اسم جنس له. انتهى[1] .

وقوله: ولما احتيج إلى نقل هذا اللفظ، قال بعضهم: إنما احتيج إليه لما سيأتي أن الأصل إذا أضيف إلى العلم يراد دليله، فلا يتناول الاجتهاد والترجيح. انتهى.

وقوله: على ما عهد في اللغة معناه كما قال بعضهم أن المتعارف عند أهل اللغة هو أن المركب إذا نقل ينبغي أن ينقل إلى المعنى العلمي ويجعل علماً. انتهى.

واعترض قوله في اللغة: بأن الصواب في العرف، إذ النقل في اللغة غير معهود وإلا أن يراد على ما عهد في نقل اللغة، ورده بعضهم بما في التلويح، أن الكتاب في اللغة اسم للمكتوب فظاهر أنه منقول إليه من معنى الكتاب ، كما صرح به صاحب فصول البدائع، حيث قال: الكتاب لغة: الكتابة، ثم جعل اسماً للمكتوب ثم غلب في عرف الشرع [٦٨/ب] على القرآن. انتهى[2] .

أي فقد عهد النقل في اللغة. لا يقال لكن ما نحن فيه ليس من قبيل النقل في اللغة، فكيف قال: على ما عهد في اللغة، لأنا نقول معناه: إنه ينبغي أن يكون ما نحن فيه على طريق ما عهد في اللغة.

---

(١) انظر: حاشية السيد على ابن الحاجب (١/١٩).

(٢) انظر: فصول البدائع للغنوي (٢/٢).

وبقول السيد: لأن علم أصول الفقه كلي يندفع ما يـــورد مـــن أنـــه جزئي[1] والجزئي لا يمكن تعريفه، على أنهم صرحوا بأن الماهية التي تتمـــيز أجزاؤها في الوجود تحديدها ببيان تلك الأجزاء لا الجنس والفصـــل ومثـــل ذلك جارٍ في الجزئي كما قال شيخنا الشريف فيمكن بيان أجزائه المتميزة في الوجود فيمكن أن يسمى بيانها تعريفًا حقيقيًّـــا؛ لاختصاصـــه بالكليـــات بالاتفاق. انتهى بمعناه.

وقضية قوله: في توجيه كليته بناء على أن العلم بـــالقواعد وإن اتحـــد معلومهما أنه لا يكون كليًّا إذا جعل نفس تلك القواعد، فيكون اللفظ علم شخص لا جنس ، ويمكن أن يقال بتعدد تلك القواعد بتعـــدد محلهـــا، وفي كلام الشريف: واعلم أن أسماء العلوم كأسماء الكتب، أعلام أجناس عنـــــد التحقيق، وضعت لأنواع أعراض تتعدد أفرادها بتعدد المحل كالقائم بزيـــــد وبعمرو، وقد تجعل أعلام شخص باعتبار أن التعدد باعتبار المحل يعد عرفًـــا واحدًا. انتهى.

ولا يرد على العلمية أن تلك الأسماء تقبل (أل) لجواز كونها زائـــدة أو للمح الأصل، فاندفعت منازعة [٦٩/أ] بعضهم بذلك في العلميـــــة، ولا يخفى عليك مما سبق أن اسم كل علم يطلق بإزاء ثلاثة معانٍ، ولهذا جعل ابن الحاجب مسمى الأصول: العلم بالقواعد التي يتوصـــــل بهـــا إلى اســـتنباط الأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية[2] .

وقال المولى التفتازاني: المراد بالعلم الاعتقاد الجازم المطابق، أو الملكـــة التي هي مبدأ تفاصيل القواعد[3].

(١) انظر: حاشية السيد على ابن الحاجب (١/١٩).

(٢) انظر: شرح العضد على ابن الحاجب (١/١٨).

(٣) انظر: حاشية السعد على العضد على ابن الحاجب (١/١٩).

وإشكال الحصر في قول الشارح: فهذه الثلاثة هي الفن.. إلى آخره.

ويجاب بأنه حصر إضافي، أي لا غير هذه الثلاثة من القواعد، ولا بعض هذه القواعد كالباب الواحد من أصول الفقه، قال الإسنوي: فإنه جزء من أصول الفقه فلا يكون أصول الفقه ولا يسمى العارف به أصوليًّا لأن بعض الشيء لا يكون نفس الشيء(١) .

وقال السيد: فبالقواعد خرج العلم بالجزئيات، والعلم ببعض تلك القواعد، فإنه جزء منه. انتهى. لكن ذكر الإمام السبكي هاهنا أنه ينبغي صدقه على القليل والكثير وأطال فيه.

(**وأبواب أصول الفقه**) قد تقدم في أول الكتاب أن المختار في مسمى الأبواب أنه الألفاظ المخصوصة باعتبار دلالتها على المعاني المخصوصة وعليه فالمعنى هنا: والألفاظ المخصوصة الدالة على المعاني المخصوصة التي هي مسائل أصول الفقه، ولتعدد أنواع تلك المسائل تعددت تلك الأبواب، فلذا جمعها. لكن [٦٩/ب] المراد بالأمور الآتية من أقسام الكلام، وما عطف عليها، هو تلك المعاني المخصوصة التي هي مدلولات تلك الأبواب فلا بد من صحة حملها على الأبواب من المسامحة في أحد الطرفين، فالتقدير: ومضمون أبواب أصول الفقه (أقسام) (**الكلام**) أو التقدير وأبواب أصول الفقه ألفاظ أو عبارات أقسام الكلام، وفي عد أقسام الكلام من الأبواب تغليب، إذ ليس من الأصول كما علم من تعريفه السابق، أو أراد بأبواب أصول الفقه ما يشمل توابعه. والمراد هنا وفي جميع ما يأتي هو المسائل الكلية الباحثة عن أحوال المذكورات، إذ هي المسماة بأصول الفقه كما تبين آنفًا لا هذه المفردات فإنها لا تسمى بذلك.

---

(١) انظر: نهاية السول مع حاشية بخيت (٩/١).

والمجمل، والمبين، والظاهر، والمؤول، والأفعال، والناسخ والمنسوخ، وترتيب الأدلة، وصفة المفتي، والمستفتي، فأما أقسام الكلام فأقل ما يتركب منه الكلام اسمان......................................

نعم، قد اقتصر المصنف في بعض المذكورات على تعريفه من غير بيان شيء من أحواله، فلا يبعد أن يراد بالمسائل الباحثة عن الأحوال ما يعم التعاريف مسامحة وإن لم يكن من قبيل المسائل حقيقة، فإنها أمور تصورية لا يدخلها في نفسها تصديق ولا تكذيب، (**والأمر**) بالرفع (**والنهي، والعام، والخاص**)، (ويذكر فيه) أي في الخاص أي في أثناء الكلام عليه، أو في الخاص والعام بتأويل المذكور، أو بمجموعهما، أي في أثناء الكلام على مجموعهما (المطلق والمقيد) وذلك لشدة المناسبة بينهما وبين الخاص والعام من جهة أن في المطلق عمومًا شيوعيًّا ، وإن لم يكن استغراقيًّا، كما في العام، وفي المقيد تخصيصًا له [٧٠/أ] لأنه يبين ما أخرج من ذلك الشيوع، كما أن الخاص يبين ما أخرج من عموم العام الاستغراقي، فناسب ذكر الجميع في مبحث واحد، حيث ذكر المطلق والمقيد في أثناء ذكر الخاص وعده كالشيء الواحد حيث اكتفى في الترجمة بالعام.

(**والخاص، والمجمل، والمبين، والظاهر**) وفي بعض النسخ (**والمؤول**) عقب قوله والظاهر الذي هو مقابله وسيأتي أي المئول أي الكلام عليه، فذكره في هذه النسخة صحيح لا إشكال فيه، وتركه في النسخة الأخرى لا محذور فيه، إذ غاية ما في الباب الزيادة على ما في الترجمة، ولا محذور فيه، بل قد يمنع أنه متروك في النسخة الأخرى لا محذور فيه ، إذ غاية ما في الباب الزيادة على ما في الترجمة ، ولا محذور فيه ، بل قد يمنع أنه متروك في النسخة الأخرى لما سيأتي في كلام المصنف ، أنه يسمى ظاهرًا بالدليل ، فشمله قوله هنا : والظاهر، بتعميمه للظاهر المطلق، والظاهر المقيد أي ما يطلق عليه لفظ الظاهر ولو في الجملة.

(**والأفعال**) أي أفعال صاحب الشريعة -صلى الله عليه وسلم- (**والناسخ والمنسوخ**) والإجماع والإخبار والقياس، و(الحظر والإباحة) أي بيان ما هو الأصل منهما في الأشياء بعد البعثة (**وترتيب الأدلة**) أي بيان رتبة كل منها بالنسبة لغيره ، وما تقدم منها على غيره (وصفة المفتي) وصفة (المستفتي) وأحكام (المجتهدين) وسيأتي ما يعلم منه أن المجتهد والمفتي [٧٠/ب] واحد.

(**فأما أقسام الكلام**) فبيانها يستدعي سبق بيان نفس الكلام، لأن معرفة أقسام الشيء من حيث إنها أقسامه فرع معرفة نفس ذلك الشيء، وعلى هذا فليس المقصود بهذا الكلام بيان أقسامه، بل بيانه نفسه، وكأنه قال: هو اللفظ المتألف من اسمين أو اسم وفعل إلى آخره[١] ويجوز أن يكون المقصود بيان أقسامه، وكأنه قال: ينقسم إلى مركب من اسمين ومن اسم وفعل إلى آخره، ولا ينافيه قوله: والكلام ينقسم إلى أمر ونهي إلى آخره لصحة حمله على معنى ، والكلام ينقسم أيضًا، أي كما انقسم فيما سبق إلى ما سبق ، وعلى كلا التقديرين يندفع قول التاج : أراد بأقسام الكلام، أقسام ما يتركب منه الكلام، وقد أطلق هذا الاستعمال جماعة من النحاة. انتهى.

(**فأقل**) أي: فتقول أقل (**ما**) أي اللفظ الذي (يتألف) و(**يتركب منه**) (**الكلام اسمان**).

فإن قيل: يجب تغاير المؤلف والمتألف منه بالضرورة، وإلا فلا تألف، وهنا ليس كذلك؛ لأن الاسمين نفس الكلام فإنه ليس إلا عبارة عنهما.

قلنا: يكفي تغايرهما بالاعتبار، فإن المتألف هو المجموع من حيث إن الاسمين هو مجموع، والمتألف منه الأجزاء ملحوظة على التفصيل.

---

(١) انظر: شرح ابن عقيل على الألفية (١/١٤).

فإن قيل: لا نسلم أن الاسمين بمجردهما نفس الكلام بنـــاء علـــى أن الإسناد الذي هو ربط إحدى الكلمتين بالأخرى، بحيث يحسن الســـكوت جزء [٧١/أ] من الكلام، كما صرح به الرضي فالاسمان مـــع الإســـناد أي مجموع الثلاثة، وهو نفس الكلام لا الاسمين وحدهما.

قلت: لعل مختار المصنف، ما اختاره بعض شيوخنا، أن الإسناد شـــرط لتحقق الكلام لا جزءًا. وإلا يلزم ألا يكون الكلام لفظًا حقيقة أبـــدًا، لأن الإسناد ليس بلفظ والمركب من اللفظ وغيره لا يكون لفظًا حقيقة وهو بعيد جدًّا، لا سيما وقد قسموا اللفظ إلى الكلام وغيره ، ولا فرق في الاسمين بين أن يكون مبتدأ وخبر (نحو زيد قائم) و لم يعد الضمير في قائم الراجع لزيـــد مثلاً لعدم ظهوره كما سيأتي، ولأن مثل قائم شبيه بالخالي عن الضمير، من جهة عدم تغيره في التكلم، والخطاب، والغيبة، نحو أنا قائم، وأنـــت قـــائم، وهو قائم، كما لا يتغير الخالي عن الضمير نحو: أنا رجل، وأنت رجل، وهو رجل ، كما قاله السكاكي أو يكونا مبتدأ وفاعلاً أغنى عن الخبر نحو : أقائم الزيدان ، أو مبتدأ ونائبًا عن فاعل سد مسد الخبر ، ونحو أمضروب العمران، أو اسم فعل وفاعل نحو هيهات العقيق، أو اسم وفعل، سواء أكان الاســـم فاعلاً، نحو قام زيد، أو نائبًا عن الفاعل، نحو ضرب زيد -بضـــم الضـــاد وكسر الراء [٧١/ب]-.

(**أو فعل وحرف**) نحو: (ما قام) أو لم يقم، أي هو أي زيـــد مثـــلاً، وهذا القسم (أثبته بعضهم) في أقسام الكلام فعد كلاً من الفعل والحـــرف، لظهوره ووجوده (و لم يعد الضمير) المستتر في (قام) أو يقم (الراجـــع) أي ذلك الضمير إلى زيد مثلاً من أجزاء الكلام، أي لم يعتبره فلم يعـــده منهـــا (لعدم ظهوره) ووجوده، فإنه صورة عقلية لا تحقق له، ولا وجود لـــه في الخارج، إذ ليس بلفظ ولا وضع له لفظ.

وتبعه المصنف لقصد التسهيل على المبتدي، فإن الملفوظات أقرب لفهمه من المعقولات (و) لكن (الجمهور) كائنون (على عدة كلمة) من أجزاء الكلام اكتفاء بكونه في حكم الملفوظ الموجود لاستحضاره عند النطق بالفعل استحضاراً لا خفاء معه ولا لبس مع توقف الفائدة الكلامية عليه، وبه يفارق عدم عد الضمير في قائم ، من زيد قائم ، حيث قالوا: إنه مركب من اسمين، و لم يقولوا من ثلاثة.

وقضية تعليل البعض المذكور: أن فعل الأمر كقم، وقم بمجرده كلام، فيكون هذا الكلام خاليًا عن التركيب، ويبقى الكلام في المحذوف عند هذا البعض، كما في زيد في جواب (من قام) فيحتمل أن يعتد به، ويفرق بأن له صورة خارجية، بخلاف المستتر إذ لا صورة له إلا عقلية، ويحتمل أن لا فرق عنده فيتحقق الكلام بدون [٧٢/أ] التركيب هنا أيضًا، ولعل الأقرب الأول.

(**أو اسم وحرف**) وذلك أي: هذا القسم كائن ومحصور في ألفاظ النداء أي الألفاظ المناديات أو النداء بمعنى المنادى، أو على ظاهره على المسامحة (نحو: يا زيد) فالكلام عبارة عن حرف النداء الغائب عن الفعل المقدر مع فاعله والمفعول بعده ، نظراً للظاهر والملفوظ (وإن كان المعنى) في نحو، يا زيد (أدعو زيداً، أو أنادي زيداً) المشتمل على الفعل والفاعل اللذين هما محل الإسناد الذي هو مناط الفائدة الكلامية، لعدم ظهورهما ووجودهما في اللفظ ذكر ذلك بعضهم وتبعه المصنف لما تقدم ولكن الجمهور على أن الكلام هو المقدر من الفعل مع فاعله ، وحرف النداء نائب عنه[1] كما نابت (نعم) مثلاً عنه في جواب هل قام زيد مثلاً ؟ وقضية تعبير المصنف بالأقل إنه قد يتركب من أكثر مما ذكر ، وعليه جمع منهم ابن هشام حيث ذكر ما تقدم ما عدا الفعل والحرف، والاسم والحرف، وزاد أنه يتألف من جملتين وله صورتان.

---

(١) انظر: شرح ابن عقيل على الألفية (٣/٢٥٨).

إحداهما: جملة الشرط والجزاء، نحو إن قام زيد قمت، والثانية: جملة القسم وجوابه، نحو أحلف بالله لزيد قائم، أو من فعل واسمين نحو كان زيد قائمًا، ومن فعل وثلاثة أسماء نحو علمت زيدًا فاضلاً ، ومن فعل وأربعة أسماء نحو علمت زيدًا وعمرًا فاضلاً، ثم قال: وما صرحت به من أن ذلك أي ائتلافه من اسمين واسم وفعل هو أقل ما يتألف منه الكلام، هو مراد النحويين وعبارة بعضهم يعني ابن الحاجب [٧٢/ب] فوهم أنه لا يكون إلا من اسمين أو فعل واسم. انتهى.

لكن ذكر السيد في حواشي المتوسط أن الكلام إنما يتحقق بالإسناد الذي يتحقق بالمسند إليه والمسند فقد وهما إما كلمتان أو ما يجري مجراهما، وما عداهما من الكلمات الذي ذكرت في الكلام خارج عن حقيقة الكلام عارضة لها. انتهى.

وفي حواشي الرضي له: جواب القسم كلام بلا نزاع، وأما جواب الشرط ففيه بحث والحق أن الكلام هو المجموع المركب من الشرط والجزاء لا الجزاء وحده، لأن الصدق والكذب إنما تعلقا بالنسبة التي بينهما، لا بالنسبة التي بين طرفي الجزاء يظهر لك ذلك بالتأمل في قولك: إن ضربتني ضربتك، فإنه قد لا يوجد منك ضرب المخاطب أصلاً ، ويكون هذا الكلام صادقًا، ولو كان الحكم المقصود بالجزاء لم يتصور صدقه مع انتفاء مدلوله في الواقع بالكلية. انتهى[١] . ويوافق ذلك قول ابن الحاجب، ولا يتأتى ذلك أي الكلام إلا في اسمين أو اسم وفعل. انتهى[٢] .

---

(١) انظر: حاشية السيد على شرح الرضي على الكافية (٨/١).

(٢) انظر العضد على ابن الحاجب (١٢٥/١).

وما أورد عليه من أنه قد يتركب الكلام من جملتين كما في الشرط على ما هو التحقيق، ومن اسم وجملة نحو: زيد يقوم أبوه.

فقد أجيب عنه بأن: المراد من اسمين حقيقة أو حكمًا، والجملة الواقعة طرف الكلام في حكم [٧٣/أ] المفرد من حيث وقوعها طرفًا، وهذا هو معنى قول السيد السابق: إما كلمتان أو ما يجري مجراهما، وفي قول المورد على ما هو التحقيق، إشارة إلى ما ذهب إليه جمع محققون منهم الشيخ الرضي، والمولى التفتازاني: أن الكلام في الجملة الشرطية هو الجزاء فقط، والشرط قيد خارج عنه.

وقد تقدم في كلام السيد رد ذلك والمصنف مشى على الأول، الذي مشى عليه ابن هشام، وقال: إنه مراد النحويين؛ لأنه أسهل على المبتدي المقصود بهذه الورقات.



(**والكلام ينقسم إلى أمر**) أي كلام مشتمل على اسم أو فعل مغاير لنحو: لا تفعل، دال على طلب فعل أو ترك ، وإنما حملناه على أعم من فعل الأمر، لأنه أقرب إلى استيفاء الأقسام، وإلا خرج اسم الفعل والمضارع المقرون بلام الأمر عن جميع الأقسام المذكورة، وأما الخبر المراد به الأمر نحو: ﴿**والمطلقات يتربصن**﴾ [البقرة:٢٢٨] . فيحتمل إدخاله هنا نظرًا لمعناه بناء على أن الدال على الطلب أعم مما بالوضع أو غيره ، ويحتمل إدخاله في الخبر نظرًا للفظه، ويحمل الدال هنا على ما يدل بالوضع، ولا ينبغي حمل الأمر هنا على نفس الطلب الذي هو الأمر النفسي إذ هو ليس بلفظ، فكيف يكون من أقسام ما هو لفظ، وهو الكلام، فإن المراد به الكلام اللفظي بقرينة قوله: فأقل ما يتألف منه الكلام اسمان ..إلى آخره، ويحتمل أنه أراد بالكلام، الكلام النفسي وهو المعنى القائم بالنفس المعبر عنه بما صدقات [٧٣/ب] اللسان، إذ يطلق عليه أيضًا لفظ الكلام حتى قال الأشعري مرة : إنه حقيقة فيه مجاز في اللساني، واختاره في جمع الجوامع[١] ، وأخرى أنه مشترك بينهما، ونقله الإمام الرازي عن المحققين[٢] ، وقالت المعتزلة: إنه حقيقة في اللساني دون النفساني، لكنه خلاف السياق وخلاف غرض الأصولي ؛ لأنه إنما يتكلم في اللساني؛ لأن بحثه عنه لا عن النفساني، وخلاف مقتضى كلام البرهان حيث قال: ثم لما قسم أهل العربية الكلام إلى الاسم والفعل والحرف، قسم الأصوليون الكلام على غرضهم تقسيمًا آخر فقالوا: أقسام الكلام: الأمر، والنهي، والخبر، والاستخبار... إلى آخره[٣] .

---

(١) انظر: شرح الجلال المحلى على جمع الجوامع (١/٢٦٤).

(٢) انظر: المحصول لفخر الدين الرازي (١/٥٥).

(٣) انظر: البرهان لإمام الحرمين (١/١٩٦).

فإن المتبادر منه كما لا يخفى، أن الذي قسمه الأصوليون، هو الـذي قسمه النحويون، ولا شبهة في أن الذي قسمه النحويـون، هـو الكـلام اللفظي؛ لأنه الذي يبحثون عنه؛ ولأنه الذي ينقسـم إلى الاسـم والفعـل والحرف، وكذا يقال في جميع المعطوفات على الأمر.

بقي هاهنا بحث، وهو أن المفهوم من كلام النحاة وغيرهم أن مسمى الأمر هو الفعل دون فاعله ، فهو مفرد لا مركب فكيف يكون قسماً مما هو مركب وهو الكلام.

ويمكن أن يجاب بالمسامحة في قوله : (إلى أمر) ، والمعنى إلى أمـري أو ذي أمر. أي: كلام مشتمل على الأمر ، وبأن للأمر معنى آخـر ، وهـو الكلام المشتمل على الأمر [٧٤/أ] وبأن المراد بالكلام المعنـى اللغـوي ، ويناسبه تعبيره بالظاهر دون الضمير الذي هو مقتضى الظاهر ، وهـو مـا يتكلم به قلَّ أو كثر ، وهو الأنسب بقوله الآتي ومن وجه آخـر ينقسـم -أي الكلام - إلى حقيقة ومجاز ، إذ هما من عوارض المفـردات كمـا سيأتي.



(ونهي): أي كلام مصدر بلا، دال بالوضع على طلب الترك، ويعبر عنه بصيغة لا تفعل، فالأمر نحو (قم) ونحو (اترك) و(لتقم) و(صه) والنهي نحو (لا تقعد)، ونحو (لا تترك).

(وخبر) وهو كلام يدخله الصدق والكذب، وسيأتي تحقيقه في محله نحو (جاء زيد) ويجيء زيد.

(واستخبار) وهو أي الاستخبار (الاستفهام) أي الكلام الدال على طلب حصول صورة الشيء في الذهن من حيث هو حصوله فيه، فإن كانت تلك الصورة وقوع نسبة بين الشيئين أي وقوعها، فحصولها هو التصديق، وإلا فهو التصور.

وخرج بقيد الحيثية نحو: علمني وفهمني، فإن المقصود هنا حصول التعليم والتفهيم في الخارج، ولكن خصوصية الفعل اقتضت حصول أثره في الذهن ، وهذا الفرق كما قال السيد : دقيق يحتاج إلى تأمل صادق مع توفيق إلهي.

وإنما فسرنا الاستفهام بما تقدم مع أنهم فسروه بنفس الطلب المذكور ليصح جعله [٧٤/ب] من أقسام الكلام على ما تقدم التنبيه عليه (نحو : هل قام زيد) فإنه كلام دال على طلب حصول صورة حال زيد من القيام أو عدمه في الذهن، فيقال في جوابه: (نعم) إن كان حاله القيام، أي قام زيد أو يقال في جوابه: (لا) إن لم يكن حاله القيام بل عدم القيام، أي لم يقم، وقوله: فيقال إلى آخره، تحقيق لمعنى الاستخبار والاستفهام، فإنه طلب الإخبار والفهم من الغير، فحصول المطلوب بقوله: نعم، أو لا.

(وينقسم) أيضًا **(الكلام)** أي كما انقسم إلى ما تقدم (إلى تمنٍّ) أي كلام دال بالوضع على طلب ما لا طمع فيه، أو ما فيه عسر.

فالأول: نحو (ليت الشباب يعود).

والثاني: نحو قول منقطع الرجاء: ليت لي مالاً فأحج منه، وقد فسروا التمني بنفس طلب ما لا طمع فيه أو ما فيه عسر، وفي المطول، وهو -أي التمني- طلب حصول شيء على سبيل المحبة. انتهى. قيل: ينبغي أن تقيد المحبة بالمجردة ، أي عن الطمع احترازًا عن الأوامر والنواهي والنداءات التي قد وجدت فيها، وقيل: قيد الحيثية المرادة يكفي في اندفاع النقض بها، وفي الرضي: وماهية التمني غير ماهية الترجي، إلا أن الفرق بينهما من جهة واحدة فقط، وهو أن التمني يستعمل في الممكن والمحال، والترجي لا يستعمل إلا في الممكن[1] وذلك أن ماهية التمني: محبة حصول الشيء سواء كنت تنتظره وترقب حصوله، أو لا. والترجي ارتقاب شيء [٧٥/أ] وثوق بحصوله ومن ثم لا يقال : لعل الشمس تغرب، ويدخل في الارتقاب، الطمع والإشفاق، فالطمع: ارتقاب المحبوب، والإشفاق: ارتقاب المكروه نحو: (لعلك تموت الساعة). انتهى.

وظاهر أن المحبة غير المطلوب فلم يجعل التمني طلبًا، ويوافقه قول شيخنا الشريف في موضع : والتمني ميل القلب إلى شيء، سواء كان يرتقب حصوله أو يجزم بأنه لا يحصل نحو: (ليت الشباب يعود) وذكر في موضع آخر أن العلماء اختلفوا في التمني والنداء والاستفهام، فمنهم من قال: إن التمني لطلب المتمنى، والنداء لطلب الإقبال، والاستفهام لطلب الفهم، ومنهم من جعلها لحالة نفسانية يلزمها الطلب المذكور. انتهى بمعناه.

وإنما فسرنا التمني بما تقدم خلاف تفسيرهم إياه بنفس الطلب المذكور، أو بما يستلزمه كما تقرر ليصح كونه من أقسام الكلام كما تقـــــدم.

---

(١) انظر: نهاية السول للإسنوي (١/١٤١).

(وعرض) أي كلام دال بالوضع على الطلب برفق ولين نحو: (ألا تنزل عندنا).

(وقسم) أي كلام دال على القسم أي اليمين نحو: (والله لأفعلن كذا) وصرح الرضي في الكلام على حد الكلام: بأن جواب القسم كلام بخلاف الجملة القسمية لأنها لتوكيد الجواب، وفي بحث الحروف بأن جملتي القسم والجواب كالشرط والجزاء صارتا بقرينة القسم كالجملة الواحدة. انتهى.

وتقدم عن السيد أن جواب القسم كلام بلا نزاع، وأن الحق أن الكلام مجموع الشرط والجزاء إذا تقرر ذلك، فقول المصنف: **(وقسم)** يحتمل أن يريد به جواب القسم على حذف مضاف، أو على التجوز، فيوافق كلام الرضي الأول.

وإن أريد به مجموع جملتي القسم والجواب، فيوافق ظاهر كلامه الثاني، وهو ظاهر تمثيل الشارح، وبه يشعر قول البرهان: والقسم لا يستقل دون مقسم به، ومقسم عليه، وإن ذلك يلتحق بالجزاء. انتهى[1].

فإن قلت: ما وجه إعادة الفعل في قوله: وينقسم أيضًا، مع أن ما قبله وما بعده تقسيم واحد.

قلت: الإشارة إلى أن منهم من اقتصر على تقسيمه إلى ما تقدم من الأمور الأربعة، وأنه يرد عليه انقسامه أيضًا إلى هذه المذكورات، وأن الجميع تقسيم واحد، يدل على ذلك قول البرهان: ثم لما قسم أهل العربية الكلام إلى الاسم والفعل، والحرف، قسم الأصوليون، الكلام على غرضهم تقسيمًا آخر، فقالوا: أقسام الكلام، الأمر والنهي والخبر، والاستخبار، وهذا قول القدماء.

---

(١) انظر: البرهان لإمام الحرمين (١/١٩٧).

واعترض المتأخرون فزادوا بزعمهم أقساماً زائدة على هذه الأقسام، وحاولوا بزيادتها القدح في حصر الأولين الكلام في الأقسام الأربعة. انتهى[1] . ثم عد مما زادوه التمني، والترجي ، والقسم، وبحث في بعض تلك الأقسام المزيدة، وهذا من دقائق الورقات [٧٦/أ].

وقوله: **(من وجه آخر)** أي لأجل وبملاحظته، وفي هذا إشارة إلى أن التقسيمات المختلفة لا تنافي تداخل الأقسام، فلله در ذلك الإمام، والمعنى من وجه مغاير للوجه الذي انقسم باعتباره إلى ما تقدم ، وذلك لأن انقسامه إلى ما تقدم باعتبار مدلوله بخلاف انقسامه إلى ما هنا، فإنه باعتبار استعماله الأصلي في موضوعه أو في غيره، متعلق بقوله **(ينقسم)** أي الكلام، أي بالمعنى اللغوي، وهو ما يتكلم به قل أو كثر على طريق الاستخدام، إن أريد بالكلام فيما سبق غير المعنى اللغوي على ما سبق، فإن الحقيقة والمجاز كلاهما من عوارض المفردات أيضاً إن لم يختصا.

قال في المطول في قول التلخيص: الحقيقة، الكلمة المستعملة...إلخ. فإن قلت: كان الواجب أن يقول اللفظ المستعمل ليتناول المفرد والمركب. قلت: لو سلم إطلاق الحقيقة على المجموع المركب فنقول : لما كان تعريف الحقيقة غير مقصود في هذا الفن ، لم يتعرض إلا لما هو الأصل -أعني الحقيقة في المفرد. انتهى.

ففيه إشارة إلى التردد في إطلاق الحقيقة على المركبات. وفي التلويح بعد أن أقرر أن الوضع النوعي قد يكون بثبوت قاعدة دالة على أن كل لفظ يكون بكيفية كذا ، فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى مخصوص [٧٦/ب] يفهم منه بواسطة تعينه له.

---

(١) انظر: البرهان لإمام الحرمين (١/١٩٦).

قال: ومثل هذا من باب الحقيقة، بمنزلة الموضوعات الشخصية بأعيانها، بل أكثر الحقائق من هذا القبيل، كالمثنى، والمجموع، والمصغر، والمنسوب، وعامة الأفعال ، والمشتقات ، والمركبات، وبالجملة كل ما يكون دلالته على المعنى بالهيئة. انتهى[(١)] . فأدرج المركبات في الحقائق، ومثله في حواشي العضد له[(٢)] .

نعم، قد يطلق كل من الحقيقة والمجاز على نفس المعنى، أو على إطلاق اللفظ على المعنى واستعماله فيه مجازاً كما قال في التلويح: ثم إطلاق الحقيقة والمجاز على نفي المعنى، أو على إطلاق اللفظ على المعنى، واستعماله فيه شائع في عبارة العلماء، مع ما بين اللفظ والمعنى من الملازمة الظاهرة، فيكون مجازاً لا خطأ، وحمله على خطأ العوام من خطأ الخواص. انتهى[(٣)] .

(**إلى حقيقة ومجاز**) يعني أنهما من أقسامه، وإلا فهو من هذا الوجه لا ينحصر فيهما ؛ لأن اللفظ قبل استعماله لا يوصف بواحد منهما ، كما نص عليه الأئمة، وهو معلوم مما يأتي في تعريفهما ويجوز أن يراد بالكلام ما استعمل بالفعل فينحصر فيهما.

(**فالحقيقة**) وهي في الأصل فعيل بمعنى فاعل، من حق الشيء إذا ثبت، أو بمعنى مفعول، من حققت الشيء إذا أثبته، نقل إلى الكلمة الثابتة أو المثبتة [٧٧/أ] في مكانها الأصلي[(٤)] والتاء فيها للنقل من الوصفية إلى الاسمية.

---

(١) انظر: حاشية التلويح على التوضيح (١/٧٩).

(٢) انظر: حاشية السعد على العضد على ابن الحاجب (١/١٤٥، ١٤٦).

(٣) انظر: حاشية التلويح على التوضيح (١/١٣١).

(٤) هذا تعريفها في اللغة. انظر: الصحاح للجوهري (٤/١٤٦٠) لسان العرب (٢/٩٤٢).

ذكر ذلك في المطول، ثم نقل عن صاحب المفتاح، أن التاء للتأنيث على الوجهين وبسطه، ثم أشار إلى تضعيفه.

ومعنى كون التاء للنقل من الوصفية إلى الاسمية، كما قال بعضهم: إن اللفظ إذا صار بنفسه اسمًا لغلبة الاستعمال بعدما كان وصفًا، كانت اسميته فرعًا لوصفيته فتجعل التاء علامة للفرعية ، كما جعل علامة في رجل علامة لكثرة العلم بناء على أن كثرة الشيء فرع تحقق أصله.

وقال الإسنوي في شرح قول المنهاج: والتاء لنقل اللفظ من الوصفية إلى الاسمية ما نصه:

اعلم أن الفعيل إن كان بمعنى فاعل ، فإنه يفرق بين مذكره ومؤنثه بالتاء فتقول: مررت برجل عليم، وامرأة عليمة، وإن كان بمعنى المفعول فيستوي فيه المذكر والمؤنث، فتقول: مررت برجل قتيل وامرأة قتيل، ويستثنى من ذلك ما إذا سمي به، أو استعمل استعمال الأسماء كما لو استعمل بدون الموصوف كقوله تعالى: ﴿**والنطيحة**﴾ [المائدة:٣] أي: والبهيمة النطيحة، فلا بد من التاء للفرق، فالحقيقة إن كان بمعنى الفاعل فتاؤه على الأصل ، وإن كان بمعنى المفعول، فهي إنما دخلت لانتقال الحقيقة من الوصفية إلى الاسمية؛ لأنا بيّنا أنها نقلت إلى اللفظ المستعمل بالشروط وجعلت اسمًا له ويجوز أن يكون المراد أن دخولها [٧٧/ب] للأعلام بالنقل . انتهى[١] . فجعل التاء للفرق بين الوصفية المحضة ، والاسمية حقيقة أو حكمًا وجوز أن تكون الأعلام بالنقل وزاد بعضهم أن الياء المثناة من تحت أيضًا للنقل من الاسمية إلى الوصفية عكس التاء المثناة من فوق، وذلك لأن حقًّا مصدر ليس بصفة، فإذا قلت حقيق صار صفة.

---

(١) انظر: نهاية السول للإسنوي (١/١٧٨).

(**ما**) أي لفظ (بقي في) حال (**الاستعمال**) أو معه، وهو إطلاق اللفظ على المعنى وإرادة فهمه منه، قاله السيد[1] . وفي التلويح : التحقيق أن معنى استعمال اللفظ في الموضوع له أو غيره طلب دلالته عليه وإرادته منه، فمجرد الذكر لا يكون استعمالاً. انتهى[2] .

(**على موضوعه**)[3] أي اللغوي بقرينة أنه المتبادر من ذكر الوضع والبقاء وبقرينة ذكر التعريف الثاني، فإنه لو أريد بالموضوع، وهو المعنى الذي وضع له ما يعم غير اللغوي، اتحد التعريفان، وهو خلاف الظاهر، والمراد موضوعه اللغوي من حيث إنه موضوعه اللغوي، فإن قيد الحيثية مراد في تعريف الأمور التي تختلف باختلاف الإضافات والاعتبارات كما قرره الأئمة، فشمل التعريف ما وضعه أهل اللغة لمعنيين مثلاً على الترتيب، ثم استعملوه في ثانيهما، وما وضعوه لمعنى واحد و لم يضعوه لغيره لا بالاشتراك ولا بالمجاز ، ثم استعملوه فيه، فكل منهما حقيقة؛ لأنه مستعمل في موضوعه اللغوي من حيث إنه موضوعه اللغوي؛ لأن الموضوع اللغوي صادق مع تعدده واتحاده، ومع كونه أولاً وكونه ثانيًا، نعم قد يرد عليه المشترك إذا استعمل في معنييه أو معانيه معًا إذ قد بقي في الاستعمال على موضوعه ، مع أنه مجاز عند كثيرين.

---

(١) انظر: حاشية السيد والعضد على ابن الحاجب (١/١٣٨).

(٢) انظر: حاشية التلويح على التوضيح (١/١٣٢).

(٣) انظر: نهاية السول للإسنوي (٢/١٤٦) حاشية التلويح على التوضيح (١/١٩) المستصفى لحجة الدين الغزالي (١/٣٤١) المعتمد لأبي الحسين البصري (١/١١١) المحصول لفخر الدين الرازي (١/١١٢) إحكام الأحكام لسيف الدين الآمدي (١/٣٦) اللمع للشيخ أبي إسحاق الشيرازي (ص ٥). إرشاد الفحول للشوكاني (١/١٢٠).

ويجاب إما بأنا نختار أنه حقيقة كما هو المنقول عن الشافعي -رضي الله عنه- وغيره، وإما بتقييد الموضوع بالواحد، وكذا يقال في التعريف الثاني الآتي. وخرج عنه لفظ الصلاة مثلاً إذا استعمله الشارع في الدعاء لمناسبة معناه الشرعي، فإنه مجاز وإن بقي في الاستعمال على موضوعه اللغوي، إذ لم يبق عليه من حيث إنه موضوع اللغوي، فتدبر.

نعم، يدخل فيه لفظ الصلاة إذا استعمله الشارع في معنى الدعاء لا لمناسبة المعنى الشرعي، بل من حيث إنه موضوعه اللغوي، وباعتبار ذلك مع أنه مجاز على ما زعم شيخنا الشريف أنه الظاهر من كلامهم، فلا بد من قيد في اصطلاح التخاطب مع الحيثية. انتهى.

والذي يظهر لي منع ما قاله بل الظاهر أنه مثله حقيقة، وكأنه أخذ ما قاله من قولهم واللفظ للمطول، واحترز بقوله: في اصطلاح التخاطب عن المجاز الذي استعمل فيما وضع له في اصطلاح آخر غير اصطلاح التخاطب، كالصلاة [٧٨/ب] إذا استعملها المخاطب بعرف الشرع في الدعاء فإنها تكون مجازاً لكون الدعاء غير ما وضعت هي له في اصطلاح الشرع، لأنها في اصطلاح الشرع إنما وضعت للأركان وللأذكار المخصوصة، مع أنها موضوعه للدعاء في اصطلاح آخر أعني اللغة. انتهى.

ويمكن حمله على ما إذا استعملها المخاطب بعرف الشرع في الدعاء لمناسبة المعنى الشرعي، لا من حيث إنه الموضوع له اللغوي وباعتبار ذلك، ثم رأيت في حواشي العضد للسيد ما يؤيد ما قلته.

وذلك أن ابن الحاجب عرف الحقيقة بأنها: اللفظ المستعمل في وضع أول وقرره العضد بما قاله السيد أنه يحتمل وجهين:

أحدهما: أن لفظ (في) بمعنى السببية، فالحقيقة اللفظ المستعمل بسبب وضع أول، وبحسبه، فلفظ (في) هنا كـ (هي) فيما يقال هذا اللفظ يستعمل في وضع الشرع أو اللغة لمعنى كذا، أي يستعمل له بسبب وضع أحدهما فهي لفظة متعلقة بالاستعمال على معنى السببية، وليست صلة للاستعمال، كما في قولك: استعمل اللفظ في المعنى الفلاني.

قال: وليس في هذا التعريف على هذا التوجيه إلا حمل (في) على معنى يقل استعمالها فيه، وقرينة إرادته إجراء الوضع على ظاهره الذي لولاه لاحتاج الحد إلى القيد المشهور، أعني قولنا: في اصطلاح التخاطب أو إلى اعتبار قيد الحيثية، أعني قولنا: من حيث هو موضوع له أولاً؛ لئلا ينتقض بالصلاة مثلاً إذا استعملها الشارع في الدعاء لمناسبة معناها الشرعي، فإنها مجاز [٧٩/أ] قطعًا ، ويصدق عليها أنها لفظ مستعمل في شيء وضع له أولاً وإنما يخرج عن الحد بأحد القيدين إذا وضعها للدعاء ليس في اصطلاح التخاطب، ولا استعمالها فيه من حيث إنها موضوعة له أولاً. انتهى[1] .

ووجه التأييد فيه من ثلاثة مواضع:

أحدها: قوله: لولاه لاحتاج الحد إلى آخره، فإنه مصرح بالاكتفاء في الحد بأحد القيدين، ومن لازم ذلك ما قلناه، وإلا لاحتيج إلى القيدين جميعًا.

والثاني: قوله: لمناسبة معناها الشرعي، فإن مفهومه أنه لا يكون مجازًا إذا لم يكن الاستعمال لذلك، بل من حيث إنه موضوعه اللغوي.

والثالث: قوله: ولا استعمالها فيه من حيث إنها موضوعة له أولاً، فإنه يدل على أنه لو وجد الاستعمال من هذه الحيثية كان حقيقة. فتأمل.

وقضية تعريف المصنف دخول الأعلام في الحقيقة، وهي كالتصريح من قول المستصفى: وليس من ضرورة كل حقيقة أن يكون لها مجاز.

---

(١) انظر: حاشية السيد والعضد على ابن الحاجب (١/١٣٨- ١٣٩).

....

بل ضربان من الأسماء لا يدخلهما المجاز، الضرب الأول: أسماء الأعلام نحو: زيد، وعمرو .. إلى آخره[1] .

وفي حواشي السعد العضدية: فإن قيل: قد تكون الحقيقة مستعملة بحسب وضع لا يكون أولاً ولا ثانيًا. لا (مطلقًا) ولا (بالإضافة) إلى وضع آخر كالأعلام المنقولة [٧٩/ب] التي لا يتصور لها مجازات مثل جعفر . قلنا: يكفي في أولية الوضع أن يكون له ثانٍ بحسب الفرض، والتقدير، على أن مثل هذه الأعلام يجوز أن تستعمل في جزء الموضوع له أو لازمه، وقد صرح الآمدي في الإحكام بأن : الحقيقة والمجاز يشتركان في امتناع اتصافه الأعلام بهما، كزيد وعمرو، ولعله أراد الحقيقة والمجاز اللغويين على ما يشعر به احتجاجه، وإلا فهو مشكل. انتهى[2] ، وبما صرح به الآمدي صرح البيضاوي كالإمام الرازي[3] وقرره الإسنوي في شرح المنهاج بقوله: فلا يكون حقيقة؛ لأنها ليست بوضع واضع اللغة؛ ولأنها مستعملة في غير موضوعها الأصلي ولا مجازًا؛ لأنها مستعملة لغير علاقة، وهذا الكلام ضعيف أما الأول فلأن العرب قد وضعت أعلامًا كثيرة.

وأما الثاني فلأنه إنما يأتي إذا فرعنا على مذهب سيبويه، وهو أن الأعلام كلها منقولة، وقد خالفه الجمهور وقالوا: إنها تنقسم إلى منقولة ومرتجلة، سلمنا لكن ينبغي أن تكون حقيقة عرفية خاصة.

وأما الثالث فقد تقدم منعه في المسألة الرابعة. انتهى[4] .

---

(١) انظر: المستصفى لحجة الدين الغزالي (٣٤٤/١).

(٢) انظر: حاشية السعد على شرح العضد على ابن الحاجب (١٤١/١).

(٣) انظر: المحصول لفخر الدين الرازي (١٤٧/١).

(٤) انظر: نهاية السول للإسنوي (٢٠٩/١).

....

(**وعد في المسألة الرابعة**) مما لا يدخل في المجاز بالذات العلم، وعلله بقوله: لأنه إن كان مرتجلاً أو منقولاً لغير علاقة ، فلا إشكال في كونه ليس مجازًا وإن نقل لعلاقة، كمن سمى ولده مباركًا لما اقترن بحمله أو وصفه من البركة فكذلك [٨٠/أ] لأنه لو كان مجازًا لامتنع إطلاقه عند زوال العلاقة وليس كذلك، وتعليل المصنف -أي البيضاوي- بكونه لم ينقل العلاقة لا يستقيم بل الصواب ما قلناه. انتهى[١] .

وخرج بقيد الاستعمال: اللفظ المهمل وما وضع و لم يستعمل، فلا يسمى حقيقة، كما لا يسمى مجازًا.

وبقيد الوضع: ما استعمل في غير ما وضع له غلطًا، كقولك: خذ هذا الفرس -مشيرًا إلى كتاب بين يديك-، فإن لفظ الفرس هاهنا قد استعمل في غير ما وضع له، وليس بحقيقة كما أنه ليس بمجاز، أو مجازًا كالأسد المستعمل في الرجل الشجاع.

وبقيد الحيثية ما استعمل فيهما وضع له لا من حيث إنه ما وضع له كلفظ الصلاة إذا استعمله الشارع في الدعاء لمناسبة المعنى الشرعي، فإنه مجاز كما تقدم. وما تقرر من أنه خرج بقيد الاستعمال: اللفظ المهمل، صرح به غير واحد كالإسنوي في شرح المنهاج[٢] . وفيه نظر، إذ ليس المراد بالمهمل، ما وضع و لم يستعمل، لأنه صرح بخروج هذا أيضًا مع المهمل، فتعين أن المراد به، غير الموضوع، وحينئذ فالمتجه إخراجه بقيد الوضع دون الاستعمال، إذ قد يستعمل كما يقال: جاء ديز، مرادًا به زيد.

فإن قيل: المراد بالمهمل، المحرف، كميشوم في مشئوم.

---

(١) انظر: نهاية السول للإسنوي (٢٠٣/١).

(٢) انظر: نهاية السول للإسنوي (١٧٨/١).

قلنا: المحرف مستعمل، فإن لم يخرج بالتحريف عن كونه موضوعًا لم يصح إخراجه، لصدق التعريف عليه، وإن خرج به عن ذلك، لم يكن إخراجه إلا بقيد الوضع. فليتأمل.

فإن قيل: المهمل بأي معنى أريد قد يستعمل وقد لا. قلنا: فيتعين التفصيل وإخراج ما استعمل منه بقيد الوضع، وما لا بقيد الاستعمال، وكذا بقيد الوضع إن قلنا: إنه غير موضوع. فليتأمل.

فإن قلت: إن أريد بالوضع في تعريف الحقيقة الشخصي، خرج كثير من الحقائق، كالمركبات وكثير من الأفعال، ونحو المثنى والمجموع، والمصغر والمنسوب، فإنها موضوعة بالنوع دون الشخص، وإن أريد مطلق الوضع أعم من الشخصي والنوعي دخل المجاز؛ لأنه موضوع بالنوع.

قلت: ذكر السعد في الحواشي العضدية أن هذا إشكال قوي، وأن جوابه يطلب من تلويحه في فصل العام[1] والذي ذكره فيه: أن الوضع النوعي، قد يكون بثبوت قاعدة دالة على أن كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى مخصوص يفهم منه بواسطة تعينه له، مثل الحكم بأن كل اسم آخره ألف أو ياء مفتوح ما قبلها فهو لفردين من مدلول ما ألحق بآخره هذه العلامة [٨١/أ] ومثل هذا من باب الحقيقة، وأكثر الحقائق من هذا القبيل ، كالمثنى والمجموع، والمصغر والمنسوب، وعامة الأفعال والمشتقات والمركبات . وقد يكون بثبوت قاعدة دالة على أن كل لفظ معين للدلالة بنفسه على معنى فهو عند القرينة المانعة عن إرادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك لمعنى تعلقًا مخصوصًا، ودال عليه بمعنى أنه يفهم منه بواسطة القرينة، لا بواسطة هذا التعيين، حتى لو لم يثبت من الواضع جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازي لكانت دلالته عليه وفهمه عند قيام القرينة بحالها. ومثله مجاز لتجاوزه المعنى الأصلي.

---

(١) انظر: حاشية السعد والعضد على ابن الحاجب (١/١٤٠).

قال: فالواضع عند الإطلاق يراد به تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه، سواء كان ذلك التعيين، بأن يفرد اللفظ بعينه في التعيين أو يدرج في القاعدة الدالة على التعيين وهو المراد بالوضع المأخوذ في تعريف الحقيقة ويشمل الشخصي، والقسم الأول من النوعي. انتهى[1] .

(وقيل): أي وقال بعضهم: الحقيقة، **(ما)** أي لفظ **(استعمل فيما)** أي في معنى **(اصطلح)** بالبناء للمفعول ونائب فاعله، قوله: (عليه) أي على أنه لذلك اللفظ، ويتعلق به قوله: **(من المخاطبة)**[2] أي اصطلاحًا صادرًا من الجماعة المخاطبة -بكسر الطاء- بذلك اللفظ بأن عينته للدلالة على ذلك المعنى بنفسه، سواء [٨١/ب] أفردته بالتعيين، أو أدرجته في القاعدة الدالة على التعيين، كما تقدم آنفًا (وإن لم يبق) في الاستعمال (على موضوعه) أي اللغوي كما تقدم، أي سواء بقي في الاستعمال على موضوعه اللغوي، كلفظ الأسد، إذا استعمله أهل اللغة في الحيوان المفترس، أو لم يبق في الاستعمال على موضوعه اللغوي بأن بقي على موضوعه الشرعي (كالصلاة) أي كلفظ الصلاة، إذا استعمله أهل الشرع (في الهيئة المخصوصة) وهي الأقوال والأفعال المفتتحة بالتكبير المختتمة بالتسليم ، أو ما يقوم مقام ذلك من الإشارة إليه، والاستحضار له، كما في صلاة الأخرس وصلاة المريض إن كانتا صلاة حقيقة على ما هو ظاهر كلام الفقهاء.

---

(١) انظر: حاشية التلويح على التوضيح (٧٩/١).

(٢) ذكره أبو الحسين البصري، وقال عنه فخر الدين الرازي: إنه أحسن ما قيل فيه.
انظر: المعتمد (١١/١) المحصول لفخر الدين الرازي (١١٢/١) فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت (١٠٣/١).

....

(فإنه) أي لفظ الصلاة الذي استعمله أهل الشرع في الهيئة المخصوصة المذكورة حقيقة لصدق هذا التعريف عليه، وإن (لم يبق) في الاستعمال (على موضوعه اللغوي وهو الدعاء بخير) فإن قلت: حصر الموضوع اللغوي في الدعاء بخير كما اقتضاه قوله: وهو الدعاء بخير؛ لأنه صيغة حصر لا يصح؛ لأنه لا ينحصر فيه، ولهذا قالوا: الصلاة من الله رحمة، ومن الملائكة استغفار، ومن غيرهم دعاء.

قلت: الحصر إضافي أي: وهو الدعاء بخير لا الهيئة المخصوصة فلا ينافي [٨٢/أ] وجود معنى آخر كالرحمة والاستغفار، أو مبني على ما زعمه بعضهم من أن معناها لغة: هو الدعاء مطلقًا، وهو في حقه تعالى بمعنى أنه يدعو ذاته بإيصال الخير إلى النبي -صلى الله عليه وسلم- ، ثم من لوازم هذا الدعاء الرحمة، فمن قال: إن الصلاة من الله الرحمة، أراد هذا المعنى؛ لأن الصلاة وضعت للرحمة، وأما في حق الملائكة فواضح ؛ لأن الاستغفار دعاء، أو بقي على موضوعه العرفي وذلك مثل لفظ (الدابة) إذا استعمله أهل العرف العام (لذات الأربع) أي: للنفس ذات القوائم الأربع (كالحمار) والمعنى لما يمشي من الحيوان على أربع قوائم باعتبار خصوص كونه يمشي على أربع قوائم، وإلا فلو استعملوه في ذات الأربع باعتبار عموم كونها تدب على الأرض كان باقيًا على موضوعه اللغوي كما هو ظاهر من كلامهم، وفي التلويح هنا ما نصه وكذا استعمال لفظ الدابة في الفرس، في اللغة لا يكون مجازًا، إلا إذا استعمل فيه من حيث إنه من أفراد ذوات الأربع خاصة، وهو بهذا الاعتبار غير الموضوع له، ضرورة أن اللفظ لم يوضع في اللغة لذوات الأربع بخصوصها، ولا يكون حقيقة إلا إذا استعمل فيه من حيث إنه من [٨٢/ب] أفراد ما يدب على الأرض ، وهو نفس الموضوع له لغة. انتهى[١] .

---

(١) انظر: حاشية التلويح على التوضيح (١٣٢/١).

....

وهل يندرج في ذات الأربع هنا ما له أكثر من أربع، كالعناكب فإن اعتمادها إذا مشت على أربع فيه نظر، فإن لم يندرج فقد يحتاج إلى التقييد.

وقوله: لذات الأربع، أي فيها أو لأجلها ولإرادة فهمها منه، وإنما عبر هنا باللام، وفيما سبق بـــ (في) للتفنن ولهذا عبر فيهما باللام في شرح جمع الجوامع[1] (فإنه) أي لفظ الدابة فيما ذكر حقيقة، لصدق هذا التعريف عليه، وإن (لم يبق) في الاستعمال (على موضوعه) اللغوي (وهو كل ما) أي حيوان (يدب على الأرض) أي المفهوم الكلي الصادق على كل ما يدب لظهور أن الموضوع له الماهية لا الأفراد، فلو أسقط لفظ كل المشعرة بالأفراد، كان أوضح لكنه أتى بها لبيان الاطراد ، وكان المراد بالدب مطلق الانتقال عليها، حتى يشمل الزحف كما في الحية، ويدل عليه قوله تعالى: ﴿**والله خلق كل دابة من ماء فمنهم من يمشي على بطنه**﴾ [النور:٤٥] وبما يدب ما من شأنه ذلك، فيشمل ما لم يدب مطلقًا، وقد يسبق إلى الفهم، من على الأرض على وجه الأرض، وبه عبر العضد فيخرج ما في بطنها، وما تحتها، كالثور الحامل لها، ومن الأرض خروج غيرها كالسماء ، ولا يبعد أن يكون خروج ذلك غير مراد؛ ولأن التقييد بالأرض وبظهرها [٨٣/أ] لأن الدب عليها أوضح لمشاهدته ، وعبارة القاموس: والدابة ما دب من الحيوان. انتهى[2] فلم يقيد بالأرض.

ثم رأيت مواضع في (من) تفسير الإمام، ما يقتضي عموم الدابة لغة، لكل حيوان في الأرض أو غيرها، وعموم الحيوان للملائكة وغيرهم.

فإنه قال: في قوله تعالى في سورة الأنعام: ﴿**وما من دابة في الأرض**﴾ [الأنعام:٣٨] .

---

(١) انظر: الجلال المحلى على جمع الجوامع (٣٩٥/١).

(٢) انظر: القاموس المحيط (٦٤/١) مادة: دب.

الحيوان إما أن يكون بحيث يدب، أو يكون بحيث يطير، ثـم أورد أن من الحيوان ما لا يدخل في هذين القسمين مثل حيتان البحر، وسائر ما يسبح في الماء ويعيش فيه.

قال: والجواب أنه لا يبعد أن توصف بأنها دابة من حيث إنها تدب في الماء، فهي كالطير، لأنها تسبح في الماء كما أن الطير يسبح في الهواء إلا أن وصفها بالدبيب أقرب إلى اللغة من وصفها بالطيران، إلى أن قال: ما الفائدة في تقييد الدابة بكونها في الأرض؟

قال: والجواب من وجهين، الأول: أنه خص ما في الأرض بالذكر دون ما في السماء احتجاجًا بالأظهر، لأن ما في السماء وإن كان مخلوقًا مثلنا فغير ظاهر.

والثاني: أن المقصود من ذكر هذا الكلام أن عناية الله -تعالى- لما كانت حاصلة في هذه الحيوانات، فلو كان إظهار المعجزات القاهرة مصلحة، لما منع الله - تعالى- إظهارها وهذا المقصود إنما يتم بذكر من كان أدون مرتبة [٨٣/ب] من الإنسان ، لا بذكر من كان أعلى حالاً منه، فلهذا المعنى قيد الدابة بكونها في الأرض. انتهى[(١)] .

وفي قوله تعالى في سورة هود: ﴿**وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها**﴾ [هود:٦] قال الزجاج: الدابة اسم لكل حيوان ذي روح ذكرًا كان أو أنثى لأن الدابة اسم مأخوذ من الدبيب، وبنيت هذه اللفظ على هاء التأنيث، وأطلق على كل حيوان ذي روح ذكرًا كان أو أنثى، إلا أنه بحسب عرف العرب اختص بالفرس، والمراد بهذا اللفظ في هذه الآية الموضوع الأصلي اللغوي ، فيدخل فيه جميع الحيوانات، وهذا متفق عليه بين المفسرين. انتهى[(٢)] .

---

(١) انظر: التفسير الكبير للرازي (٢١٢/١٢).

(٢) انظر: التفسير الكبير للرازي (١٨٥/١٧ - ١٨٦).

وفي قوله تعالى في سورة النور: ﴿**والله خلق كل دابة من ماء**﴾ [النور:٤٥]. إلى آخره. لم قال تعالى: ﴿**والله خلق كل دابة من ماء**﴾ مع أن كثيرًا من الحيوانات غير مخلوقة من الماء، أما الملائكة فهم أعظم الحيوانات عددًا فهم مخلوقون من النور وأما الجن فهم مخلوقون من النار... إلخ.

والمراد بقوله: (فيما اصطلح عليه من المخاطبة)، من حيث إنه اصطلح عليه من المخاطبة، فخرج بقيد الاستعمال اللفظ المهمل على ما تقدم فيه وما وضع و لم يستعمل ، وبقيد الاصطلاح عليه من المخاطبة، ما استعمل في غير ما اصطلح عليه منهم غلطًا، كخذ هذا الفرس مشيرًا إلى كتاب، أو تجوزًا كلفظ الصلاة إذا استعمله الشارع في الدعاء بخير لمناسبة معناه الشرعي، أو استعماله [٨٤/أ] اللغوي في الهيئة المخصوصة لاشتمالها على الدعاء بخير، ولفظ الدابة إذا استعمله اللغوي في الفرس، باعتبار خصوص كونها ذات أربع إذ لم يوضع لفظ الدابة للفرس بهذا الاعتبار.

وبقيد الحيثية ما وضع لمعنيين في اصطلاح المخاطبة، إذا استعمل في أحدهما لا باعتبار الوضع بل من جهة العلاقة بالمعنى الآخر.

نعم، قد يقتضي التقييد بالمخاطبة، أن الشارع مثلاً لو استعمل لفظ الصلاة مثلاً في الدعاء بخير لا لمناسبة المعنى الشرعي ، بل من حيث اصطلاح اللغة، وباعتبار ذلك لا يكون حقيقة؛ لأنه لم يستعمل فيما اصطلح عليه من المخاطبة بل من غيرهم وهم أهل اللغة وهو موافق لما سبق عن شيخنا الشريف، وقد سبق أن الظاهر خلافه، فينبغي أن يراد باصطلاح المخاطبة ما يعم اصطلاح المخاطبة حكمًا، بأن يقصد المخاطب ذلك الاصطلاح والتكلم باعتباره وعلى قانونه، ويرد عليه المشترك إذا استعمل في معنييه أو معانيه معًا، فإنه استعمل فيما اصطلح عليه من المخاطبة، مع أنه مجاز عند كثير.

إلا أن يجاب باختيار أنه حقيقة كما نقل عن الشافعي وغيره، أو يحمل ما اصطلح عليه على المعنى الواحد.

(والمجاز) في الأصل: إما مصدر ميمي بمعنى الجواز أي الانتقال من حال إلى غيرها وإما اسم مكان منه بمعنى موضع الانتقال [٨٤/ب].

وفي الاصطلاح **(ما)** أي لفظ **(تجوز)** بالبناء للمفعول أو للفاعل المفهوم منه، ولذا أطلقه الشارح (أي تعدى به) بالوجهين في الاستعمال تعديًا صحيحًا ، كما هو المتبادر من إطلاق التعدي خصوصًا ، وقد قيل إن الشيء عند إطلاقه ينصرف لفرده الكامل، والمراد بالتعدي الصحيح: ما يكون للعلاقة المبينة في محلها (عن موضوعه)[1] اللغوي، لأنه المتبادر كما تقدم.

وهو ما عين للدلالة عليه بنفسه سواء كان ذلك التعيين بأن يفرد اللفظ بعينه أو يدرج في قاعدة كما تقدم بيانه.

وحيث أريد بالتجوز التعدي فلا دور، إذ المراد بالمجاز معناه الاصطلاحي، وبقوله تجوز معناه اللغوي، وفيه إشارة إلى مناسبته معنى المجاز الاصطلاحي لمعناه اللغوي المتقدم، وهي أن اللفظ قد انتقل إلى غير معناه الأصلي ، وهو متصف بالانتقال وسبب له في الجملة وأن المستعمل قد انتقل فيه من معنى إلى آخر.

---

(١) لعلاقة مع قرينة.

انظر: المحصول لفخر الدين الرازي (١/١١٢) نهاية السول للإسنوي (٢/١٤٥) إحكام الأحكام لسيف الدين الآمدي (١/٣٨) المستصفى لحجة الدين الغزالي (١/٣٤١) اللمع لأبي إسحاق الشيرازي (ص٥) حاشية التلويح على التوضيح (١/٦٩) المعتمد لأبي الحسين البصري (١/١١).

....

فخرج بقيد الاستعمال، ما وضع و لم يستعمل ومنه الزائد، كما أشار إليه في التلويح[1] وبقيد الوضع، المهمل، وبتقييد التعدي بالصحيح، الغلط كاستعمال لفظ الأرض في السماء وبالعكس من غير قصد إلى وضع جديد لعدم العلاقة، ونازع بعضهم في هذا المثال بما حاصله أن بين السماء والأرض علاقة التضاد [٨٥/أ] لاعتبار التسفل في الأرض والعلو في السماء وهما ضدان، ويمكن أن يجاب بأن مجرد وجود العلاقة لا يكفي، بل لا بد من ملاحظتها والبناء عليها، فمجرد استعمال لفظ الأرض في السماء، لا يكون صحيحًا ما لم تلاحظ العلاقة، ويبنى هذا الاستعمال عليها.

فإن قلت: يدخل في المجاز، لفظ الصلاة مثلاً، إذا استعمله الشارع في الدعاء بخير لمناسبته لموضوعه الشرعي، فإنه مجاز، مع أنه لم يتعد به عن موضوعه اللغوي.

قلت: الكلام في المجاز اللغوي، وهذا مجاز شرعي، لا يقال: يرد على هذا التعريف المشترك إذا استعمل في أحد معنييه أو معانيه مع قرينة مانعة عن إرادة غيره ، فإنه حقيقة مع دخوله في حد المجاز ؛ لأنه تجوز به ، أي: تعدى به عن موضوعه الذي هو ما عدا المعنى المراد، فإنه موضوعه أيضًا، لأنا نقول قوله: عن موضوعه، مفرد مضاف لمعرفة فيفيد العموم، والمعنى ما تجوز عن كل موضوع له، فخرج هذا إذا لم يتجوز به عن كل موضوع له. فتأمل.

قال الشارح في شرح جمع الجوامع ومن زاد -أي في تعريف المجاز- كالبيانيين، مع قرينة مانعة عن إرادة ما وضع له أولاً، مشى على أنه لا يصح أن يراد باللفظ الحقيقة والمجاز معًا. انتهى [٨٥/ب].

---

(١) انظر: حاشية التلويح على التوضيح (١٣١/١).

وأقول: يمكن أن ينظر فيه، بأنا لا نسلم التنافي بين القرينة المانعة عن إرادة ما وضع له أولاً وصحة استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه معًا، لجواز أن تكون القرينة مانعة عن إرادة ما وضع له أولاً، وهذا وحده لا ينافي جواز إرادته مع غيره فلا يلزم من زيادة البيانيين ما ذكر أن يقولوا بعدم صحة استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه معًا، حتى تكون الزيادة لأجل ذلك بل يجوز أن تكون زيادتهم ذلك لإخراج الكناية؛ لأن الكناية مستعملة في غير ما وضعت له مع جواز إرادته، ولهذا قال المولى التفتازاني في شرح التلخيص: وإنما قيد بقوله مع قرينة عدم إرادته أي إرادة الموضوع له، ليخرج الكناية، لأنها مستعملة في غير ما وضعت له. انتهى[1] .

قال في التلويح: وأما الكناية باصطلاح الأصول، فإن استعملت في الموضوع له فحقيقة، وإلا فمجاز فلا إشكال. انتهى[2] .

ثم رأيت في التلويح: في بحث استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه: فإن قيل: فاللفظ في المجموع مجاز، والمجاز مشروط بالقرينة المانعة عن إرادة الموضوع له، فيكون الموضوع له مرادًا به غير مراد.

قلنا: الموضوع له هو المعنى الحقيقي وحده، فيجب قرينة على أنه وحده ليس بمراده، وهذا لا ينفي كونه داخلاً تحت المراد. انتهى[3] .[٨٦/أ].

وقد يجاب بأن الشارح ثبت عنده قول البيانيين: بأنه لا يصح أن يراد باللفظ الحقيقة والمجاز معًا فاستدل بذلك على أن ما زادوه للاحتراز عن ذلك أيضًا. فليتأمل.

---

(١) انظر: حاشية التلخيص (٢٦/٤).

(٢) انظر: حاشية التلويح على التوضيح (٣٢/١).

(٣) انظر: حاشية التلويح على التوضيح (١٦٦/١).

(وهذا) التعريف للمجاز مبني (على المعنى الأول) من المعنيين المعرفين بالتعريفين السابقين، حال كون ذلك المعنى الأول (للحقيقة) أي في مقابلته.

(وعلى) المعنى (الثاني) من المعنيين المذكورين للحقيقة، أي باعتبـــاره وفي مقابلته، يقال في تعريف المجاز (هو) أي المجاز (ما) أي لفظ (اســـتعمل) استعمالاً صحيحًا كما هو المتبادر من إطلاقه كما تقدم نظيره، (في غير ما) أي في المعنى الذي، أي غير كل معنى (اصطلح عليه) أي على أنه لذلـــك اللفظ اصطلاحًا صادرًا (من) الجماعة (المخاطبة) بذلك اللفظ من حيـــث إنه غير كل معنى اصطلح عليه من المخاطبة فخرج بقيد الاستعمال : اللفظ المهمل، وقد تقدم ما فيه، وما وضع له و لم يستعمل.

وبتقييد الاستعمال بالصحيح، الغلط فليس واحد منها، مجازًا كما أنه ليس بحقيقة.

وبقيد مغايرة كل ما اصطلح عليه، الحقيقة، وقيد الحيثية لإدخال مـــا وضع لمعنيين في اصطلاح المخاطبـــة إذا استعمل في أحدهمـــا لا باعتبـــار الوضع بل باعتبار علاقته بالمعنى الآخر، كـــأن يكون لازمًا له أو بعضًا منه، فيستعمل اللفظ فيه لعلاقة [٨٦/ب] اللزوم أو البعضية كما علم كل ذلـــك مما تقدم.

وبعد ملاحظتك عموم ما في قوله: في غير ما اصطلح عليه أي في كل معنى مغاير لما اصطلح عليه، تعلم أنه لا يرد عليه المشترك إذا اســـــتعمل في أحد معنييه مثلاً لقرينة كما علم ذلك مما تقدم أيضًا.

(**والحقيقة**): أي اللفظة التي يطلق عليها هذا الاسم اصطلاحًا، باعتبار نسبتها إلى الواضع ، (**إما لغوية**) وذلك (بأن) أي بسبب أن (وضعها) لذلك المعنى الذي استعملت فيه، وكانت باعتبار استعمالها فيه حقيقة اصطلاحـــا (أهل اللغة).

قال في شرح جمع الجوامع: باصطلاح أو توقيف واعترضه بعض شيوخنا بأن التوقيف طريق إلى العلم بالوضع، لا سبب لتحققه، وبأنه لو أسقط ذلك وعبر أولاً بقوله: بأن وضعها واضع اللغة كان سديدًا. انتهى[١].

ويجاب بأن المراد بوضع أهل اللغة، ما يشمل الوضع الحكمي لهم، ليصح على القول المختار أن الواضع هو الله تعالى، وإنما لم يقل بأن وضعها واضع اللغة؛ لأن مجرد وضع واضعها إذا كان هو الله -تعالى- لا يصحح نسبة الموضوع لأهل اللغة ، بل لا بد في صحة تلك النسبة من تعلق الوضع بهم، فلذا أضافه إليهم، فتأمله، فلعله لا يخلو عن دقة.

ثم المتبادر من اللغة هي اللغة العربية ومن [٨٧/أ] أهلها هم العرب، مع أنه لا يمتنع حمل اللغة في مثل ذلك على أعم من لغة العرب وقد يوجه الحمل على المتبادر ، بأن لغة العرب هي المقصودة لهم ببيان أحكامها لأن الشرع ورد بها وعلى هذا لا يكون التقسيم حاصرًا، اللهم إلا أن يكون التقسيم للألفاظ العربية أو يكون حقائق غير اللغة العربية داخلة في العرفية ولا يخفى ما فيه. فليتأمل.

ومثال اللغوية (كالأسد) أي: كلفظ أسد حال كونه موضوعًا عند أهل اللغة (للحيوان المفترس).

---

(١) انظر: الآيات البينات (١١١/٢).

(**وإما شرعية**) وذلك (بأن) أي بسبب أن (وضعها) للمعنى المذكور (الشارع) لم يقل أهل الشرع على طريقة ما قبله؛ لأن ما وضعه أهل الشرع دون الشارع عرفية لا شرعية.

ولقائل أن يقول: إن أريد بالشارع النبي -صلى الله عليه وسلم- فهو بتسليم أنه وضع الشرعيات، لم يضع جميعها، فلا يصح الحصر في قوله[1] . بأن وضعها الشارع إلا أن تجعل بأن بمعنى كان. وإن أريد به الباري -سبحانه وتعالى- فالأصح أن أسماءه تعالى توقيفية مطلقًا[2] وأيضًا فهو واضع اللغة أيضًا، فكيف تميزت هذه باسم الشرعية.

ويجاب بأن المراد قسم ثالث، وهو المفهوم الشامل للباري -تبارك وتعالى- ولرسوله -صلى الله عليه وسلم- وباختيار الشق الثاني، ويجاب عن أول وجهي الاعتراض عليه، بأن إطلاق الشارع عليه على القول المجوز لما لا يوهم نقصًا. وعن ثانيهما بأنه وضع هذه متعلقة بالشرع، فلذا سميت شرعية ومثال الشرعية (كالصلاة) أي: كلفظ صلاة حال كونه موضوعًا من جهة الشارع (للعبادة المخصوصة) المعبر عنها فيما سبق بالهيئة المخصوصة تفننًا.

(**وإما عرفية**) وذلك (بأن) أي بسبب أن (وضعها) للمعنى المذكور (أهل العرف العام) وهو ما لا يتعين ناقله عن المعنى اللغوي، فالمراد بالعرف المتعارف، وهو اللفظ بالقياس إلى معناه، ومثال العرفية المذكورة (كالدابة) أي كلفظ دابة حال كونها موضوعة عند أهل العرف العام (لذوات الأربع) بالمعنى السابق كالحمار (وهي) أي والحال أن لفظة دابة.

---

(١) بياض في الأصل.

(٢) وكذا صفاته، وهو مذهب أهل السنة، خلافًا للمعتزلة. انظر: جوهرة التوحيد (ص٥٣).

وقوله: (لغة) إما حال من هذا المبتدأ على قول سيبويه مؤول بالمشتق، أي والدابة حال كونها لغة أي موضوعة بالوضع العرفي[1] . وإما ظرف اعتباري متعلق بالخبر، وهو قوله: (لكل ما يدب على الأرض) وتقدم شرحه أي موضوعة لذلك في اللغة أو حال من الضمير فيه بناء على قول الأخفش وغيره أنه يجوز تقديم مثل هذه الحال على عاملها[2] أي موضوعة هي حال كونها في اللغة أي في الألفاظ الموضوعة بالوضع العربي [٨٨/أ] وفي عدادها لكل ما يدب (و) أهل العرف (الخاص) وهو ما يتعين ناقله عن المعنى اللغوي، وذلك (كالفاعل) أي كلفظ فاعل حال كونه موضوعًا (لاسم المعروف).

وقوله: (عند النحاة) متعلق بقوله للاسم، ويجوز أن يتعلق معه بالمعروف أيضًا على وجه التنازع.

وهو في اللغة: لمن صدر منه الفعل، وذكر العضد أن العرفية غلبت عند الإطلاق على ما وضعه أهل العرف العام، والأخرى تسمى اصطلاحية[3]

فإطلاق العرفية عليها في كلام المصنف من خلاف الغالب (وهذا التقسيم) للحقيقة إلى هذه الأقسام الثلاثة (ماشٍ) ومتأتٍ (على التعريف الثاني للحقيقة) لشمول ما اصطلح عليه من المخاطبة لكل ما اصطلح عليه من أهل اللغة، ومن الشارع، ومن أهل العرف بقسميه، وقد يمنع شموله للغوية بناء على أن المختار: أن اللغة غير اصطلاحية، بل واضعها هو الله -تعالى- إلا أن يتجوز في الاصطلاح بحيث يشملها على هذا القول.

---

(١) انظر: الأشباه والنظائر في النحو للسيوطي (٦/١٤٥).

(٢) انظر: الأشباه والنظائر في النحو للسيوطي (٦/١٤٥).

(٣) انظر: العضد على ابن الحاجب (١/١٤٠).

والمجاز إما أن يكون بزيادة، أو نقصان، أو نقل، أو استعارة، فالمجاز بالزيادة مثل قوله: ﴿ليس كمثله شيء﴾............................

لا يقال: أو يفرع ذلك على القول بأنها اصطلاحية؛ لأن هذا لا يوافق ما تقدم عن الشارح في شرح جمع الجوامع (دون) التعريف (الأول) لها (القاصر على) الحقيقة (اللغوية) لاختصاص الموضوع فيه باللغوي على ما سبق تقريره، نعم يمكن [٨٨/ب] أن يمنع قصوره على اللغوية لتناول الموضوع فيه لغير اللغوية أيضًا بناء على عدم اختصاص الوضع باللغة ولا يضر اتحاد التعريفين حينئذٍ في المعنى لجواز أن يكون المقصود بيان الاختلاف في العبارة دون المعنى، بل قد يترجح هذا على ما ذكره لأنه يلزم عليه الاقتصار على تعريف اللغوية مع تضعيف التعريف الشامل لغيرها أيضًا.

ولا وجه لذلك ممن يعترف بوجود غير اللغوية. نعم، إن أراد بناء التعريف الأول على إنكار وجود غير اللغوية كما جزم به التاج الفزاري في شرحه اتضح ما قاله إلا أن ذلك البناء مما يقبل المنع. فليتأمل.

لا يقال هذا التقسيم فاسد مطلقًا؛ لأن الكلام في الحقيقة في الاصطلاح فتقسيمها إلى اللغوية وغيرها من تقسيم الشيء إلى نفسه وغيره، وهو لا يجوز، لأنا نقول: قد أشرنا فيما سبق إلى اندفاع ذلك، بأن النسبة في اللغوية وغيرها باعتبار واضعها لا باعتبار إطلاق لفظ الحقيقة عليها الذي الكلام فيه- فالحاصل أن ما يطلق عليه لفظ الحقيقة في الاصطلاح، إما أن يكون واضعه لمعناه أهل اللغة أو غيرهم، فلا إشكال فتأمله، فإنه ظاهر لكنه قد يلتبس مع عدم التأمل الصحيح.

(والمجاز) : أي ما يطلق عليه هذا اللفظ اصطلاحًا **(إما أن يكون)** أي يوجد ويتحقق من حيث وصفه بإطلاق هذا الاسم عليه، أو المراد بالمجاز هنا التجوز [٨٩/أ] لكن الأول أنسب بقوله الآتي: فالمجاز بالزيادة مثل قوله تعالى: ﴿**ليس**﴾ ...إلخ.

(بزيادة) أي بسبب زيادة لفظ على العبارة الموضوعة لأداء ذلك المعنى، والمعهودة فيه أو معها وبسبب **(أو)** مع **(نقصان)** للفظ عنها وبسبب (أو) مع **(نقل)** للفظ معنىً معناه الأصلي إلى هذا المعنى، وبسبب **(أو)** مع **(استعارة)** والاستعارة مجاز علاقته المشابهة، فهو اللفظ المستعمل فيما شبه بمعناه الأصلي كأسد، في قولنا: رأيت أسدًا يرمي. فإن كانت العلاقة غير المشابهة سمي مجازًا مرسلاً، وذلك لأن الإرسال في اللغة هو الإطلاق[1] والاستعارة مقيدة بادعاء أن المشبه من جنس المشبه به، والمرسل مطلق عن هذا القيد، وكثيراً ما نطلق الاستعارة على المعنى المصدري، وهو استعمال اسم المشبه به في المشبه، وهو المناسب هنا كما لا يخفى، وانقسام المجاز إلى الاستعارة والمرسل هو ما قرره أئمة البيان.

قال بعضهم: والأصوليون يطلقون الاستعارة على كل مجاز، فلا تغفل عن تخالف الاصطلاحين كيلا تقع في العنت، إذا رأيت مجازًا مرسلاً أطلق عليه الاستعارة. انتهى.

وقضية كلام المصنف: أن ما سلكه من جعل استعارة أحد أقسام المجاز مصطلح للأصوليين أيضًا وعليه مع هذا المنقول عن البعض يكون للاستعارة إطلاقان [٨٩/ب] عند الأصوليين. فليتأمل.

(فالمجاز بالزيادة)[2] إن أريد بالمجاز اللفظ، كما هو ظاهر فلا إشكال في قوله: مثل قوله تعالى: ﴿**ليس كمثله شيء**﴾ [الشورى:١١].

---

(١) انظر: لسان العرب لابن منظور (١٦٤٣/٣).

(٢) انظر: نهاية السول للإسنوي (٢٠١/١) المستصفى لحجة الدين الغزالي (٣٤٢/١) المحلى على جمع الجوامع (٣١٧/١) الآيات البينات (١٣٥/٢) اللمع للشيخ الشيرازي (ص ٥).

وإن أريد به معنى التجوز فهو على حذف المضاف، أي مثل مجاز قوله -تعالى- أي المجاز فيه، وكذا يقال فيما يأتي (فالكاف زائدة) والمعنى ليس مثله شيء (وإلا) تكن الكاف زائدة (فهي بمعنى مثل) أي مستعملة في معنى هو مثل، أو في معنى لفظ مثل، فيكون المعنى، ليس مثل مثله شيء، وذلك إخبار عن نفي مثل المثل دون نفس المثل ممن يستحيل على إخباره غير الصدق، فلا يكون نفس المثل منتفيًا (فيكون له تعالى) عما لا يليق به علوًا كبيرًا (مثل وهو) أي وجود مثل له تعالى (محال) وذلك لأن المثل هو المشارك في تمام الماهية، فلو شارك غيره في ذلك لخالفه بالتعين، ضرورة أن المتشاركين في تمام الماهية ، لا بد أن يتخالفا بتعين وتشخص لتمتاز هويتهما ويتعددا، ولا شك أن ما به الاشتراك غير ما به الامتياز، فيلزم التركيب في هويتهما وهو يستلزم الاحتياج المستلزم للحدوث المنافي للوجوب الذاتي، الثابت بالبرهان القطعي له تعالى، فقد لزم من عدم زيادة الكاف، هذا المحال، فتعين زيادتها (و) أيضًا (القصد) أي المقصود (بهذا الكلام) وهو قوله تعالى: ﴿**ليس كمثله شيء**﴾ (نفيه) أي نفي وجود مثل له تعالى فلو لم تكن الكاف زائدة [٩٠/أ] لأفاد الكلام خلاف المقصود به، وهو لا يليق خصوصًا مع بطلان ذلك المفاد في نفسه، فتعينت زيادتها، ولا يخفى أن قوله السابق: فهي بمعنى مثل، ظاهر في حملها على الاسمية، إذ الحرف لا يكون بمعنى الاسم ، ويتوجه عليه حينئذٍ منع الملازمة في قوله وإلا فهي بمعنى مثل؛ لأن عدم الزيادة صادق بالحرفية.

وأيضًا فلزوم المحذور المذكور ثابت على تقدير الحرفية أيضًا، اللهم إلا أن يريد بمعنى مثل، مشاركتها لمثل في المعنى في الجملة فتصدق بالحرفية أيضًا، هذا وما ذكر من زيادة الكاف ، ولزوم المحال بتقدير عدم زيادتها غير لازم، إما لأن المثل يأتي بمعنى الذات، وبمعنى المثل -بفتحتين- أي الصفة.

فيجوز ألا تكون الكاف زائدة، ويكون المعنى: ليس كذاته شيء أي ذات، أو ليس كصفته شيء أي صفته، ولهذا قال العلامة البيضاوي في الآية: والمراد من مثله ذاته، كما في قولهم: مثلك لا يفعل كذا، على قصد المبالغة في نفيه عنه، فإنه إذا نفي عمن يناسبه ويسد مسده، كان نفيه عنه أولى، ومن قال : الكاف فيه زائدة لعله عنى أنه يعطي معنى ليس مثله غير أنه آكد لما ذكرناه، وقيل مثل صفته، أي ليس كصفته صفة. انتهى [٩٠/ب].

وإما لأن الكلام وارد على طريق الكناية فإن انتفاء مثل المثل مستلزم لانتفاء المثل عرفًا؛ لأن الشيء إذا لم يكن له لجلالته ما يماثل مثله فبالطريق الأولى ألا يكون له ما يماثله فأطلق الملزوم وأريد اللازم مبالغة في نفي التشبيه.

وإما لأن الكلام مسوق لنفي المثل بطريق برهاني لأن ذاته -تعالى وتقدس- أمر مسلم لا ينكره أحد يصلح أن يكون مخاطبًا حتى المشركون، إنما الشأن في نفي المثل وإثباته، فإذا نفي مثل المثل، فصدقه إما بانتفاء المثل وإما بثبوته وانتفاء مثل المثل، لكن الثاني باطل؛ لأنه لو تحقق المثل لتحقق مثل المثل قطعًا؛ لأن الذات متحققة، وهي مثل لمثلها، فيلزم التناقض وهو انتفاء مثل المثل مع ثبوته، فتعين الأول أعني انتفاء المثل والحاصل أن ثبوت مثله تعالى مستلزم لثبوت مثله تعالى، ونفي اللازم جعل دليلاً على نفي الملزوم هكذا قرر السيد بهذين الوجهين كلام العضد[١] .

وقد أجاب الإسنوي: بأن المثل يلزم منه بالضرورة أن يكون له مثل، فإن زيدًا إذا كان مثلاً لعمرو كان عمرو مثلاً له أيضًا فيلزم من نفي مثل المثل نفي المثل؛ لأنه يلزم من نفي اللازم نفي الملزوم.

---

(١) انظر: حاشية السيد والعضد على ابن الحاجب (١٩٨/١).

ثم قال: فإن قيل: فيلزم انتفاء ذات الباري -سبحانه وتعالى- على هذا التقدير ؛ لأنه من جملة الأمثال . قلنا : لا يلزم فإن [٩١/أ] المراد نفي مثل المثل عن الله - تعالى- ، لا نفيه تعالى أو نقول خص بالعقل . انتهى[١] .

وقال بعضهم في جواب هذا السؤال: ربما يقال المفهوم من هذا التركيب على تقدير عدم زيادة الكاف، نفي أن يكون لمثل مثله سواه، بقرينة الإضافة ، كما أن المفهوم من قول المتكلم إن دخل داري أحد، فكذا أحد سوى المتكلم، وأيضًا لا نسلم أنه لو وجد له مثل لكان هو مثلاً لمثله، لأن وجود المثل محال، والمحال جاز أن يستلزم محالاً آخر، فتأمل. انتهى.

وهذا الجواب من هذا البعض كجواب الإسنوي الثاني، بقوله: أو نقول خص بالعقل، أي أن الله - تعالى - معلوم الوجود، فهو مخصوص بالعقل القاطع عن المثل، يمنع لزوم التناقض السابق في كلام السيد، إلا أن يجيب بمنع التخصيص الذي ادعاه الإسنوي ، والاستثناء الذي ادعاه البعض، لأن المعنى المانع من ثبوت مثل مثله مانع مع ثبوته على العموم لشموله سائر الأمثال. فليتأمل.

ولا يخفى أن احتمال جميع هذه الوجوه لا ينافي صحة التمثيل، الذي هو مقصود المصنف، لأنه يكفيه الاحتمال وأن الكلام من قبيل الحقيقة في جميعها ، حتى الكناية إن أريد فيها استعمال اللفظ في الملزوم، الذي هو نفي مثل المثل لينتقل منه إلى اللازم الذي هو نفي المثل، فإن أريد فيها استعمال اللفظ في نفس اللازم فهو مجاز، وهما إطلاقان للكناية.

---

(١) انظر: نهاية السول للإسنوي (١/٢٠١).

(**والمجاز بالنقصان**)[1] مثل قوله تعالى: **﴿واسأل القرية﴾** [يوسف:٨٢]. أي أهل القرية.

قال في المطول : للقطع بأن المقصود سؤال أهل القرية ، وإن كان الله -تعالى- قادراً على إنطاق الجدران أيضًا ، قال الشيخ عبد القاهر: إن الحكم بالحذف هنا لأمر يرجع إلى غرض المتكلم حتى لو وقع في غير هذا المقام لم يقطع بالحذف لجواز أن يكون كلام رجل مر بقرية قد خربت وباد أهلها، فأراد أن يقول لصاحبه واعظًا ومذكرًا، أو لنفسه متعظًا ومعتبرًا، اسأل القرية عن أهلها وقل لها: ما صنعوا كما يقال: سل الأرض من شق أنهارك وغرس أشجارك، وجنى ثمارك. هذا كلام المطول. وقد نوقش في قوله السابق للقطع.. إلخ. بأنه لا يثبت المدعى وهو الحذف لجواز أن يراد بالقرية أهلها مجازاً لغوياً، بل هو أولى، لأولوية المجاز على الحذف.

ويجاب بأنه لم يقصد الاستدلال على تعين الحذف بل على صحة التمثيل بالآية، فحاصل كلامه أنا نقطع بأن المقصود سؤال أهل القرية، والآية مع ذلك تصلح لحذف المضاف، فإن حملت عليه كانت مما نحن فيه، والمثال مما يكفيه الاحتمال فليتأمل.

قال الشارح في شرح جمع الجوامع بعد أن ذكر في الموضعين نحو ما ذكره هنا [٩٢/أ]: فقد تجوز، أي توسع بزيادة كلمة أو نقصها، وإن لم يقصد على ذلك حد المجاز السابق . وقيل : يصدق عليه، حيث استعمل نفي مثل المثل في نفي المثل ، وسؤال القرية في سؤال أهلها ، وليس ذلك من المجاز في الإسناد. انتهى[2] .

---

(١) انظر: نهاية السول للإسنوي (٢٠١/١) المستصفى لحجة الدين الغزالي (٣٤٢/١) الآيات البينات للعبادي (١٣٦/٢) البرهان لإمام الحرمين (٢٧٤/٢).

(٢) انظر: حاشية العطار مع جمع الجوامع (١٤٥/١- ١٤٦).

فعلى الأول، لا يكون في الآيتين مجاز بالمعنى السابق، لاستعمال اللفظ في موضوعه، فيكون حقيقة، وإنما المجاز فيهما بمعنى آخر غير ما تقدم، وهو كلمة تغير إعرابها إلى نوع آخر بسبب زيادة لفظ أو حذفه، كما في التلخيص، أو الإعراب المتغير إليه المذكور، كما هو ظاهر عبارة المفتاح، فالمجاز في ﴿**واسأل القرية**﴾ على ما في التلخيص لفظ القرية، وعلى ما في المفتاح نصب القرية، وعلى الثاني يتحقق المجاز في الآيتين بالمعنى السابق، والأول، وهو ما عليه السكاكي ومن تبعه.

والثاني الذي نقله بصيغة قيل، وهو ما ذكره هنا بقوله: (وقرب) بالبناء للمفعول موافقة لتعبيره بقيل: هناك (صدق تعريف المجاز) المتقدم (على ما ذكره) من قوله تعالى: ﴿**ليس كمثله شيء**﴾ وقوله: ﴿**واسأل القرية**﴾ بالحكم (بأنه) أي الشأن (استعمل) بالبناء للمفعول، في الآية الأولى (نفي مثل المثل) أي اللفظ الموضوع له، إذ الاستعمال من صفات الألفاظ دون المعاني في نفي المثل.

فإن قيل: هذا لا يفيد التجوز؛ لأن مثل الشيء مثل لمثله أيضًا، فلا يكون إطلاق [٩٢/ب] مثل المثل عليه مجازًا.

أجيب: بأن المفهومين متخالفان قطعًا، فإذا استعمل ما وضع بإزاء أحدهما في الآخر كان مجازًا، وما ذكرتم على تقدير صحته، إنما يتأتى فيما إذا أطلق عليه المثل على ذات المثل، والمراد في المثال هو المفهوم لا الذات، ولو أريد الذات كان أيضًا مجازًا؛ لأنها لم ترد من حيث إنها مثل المثل بل من حيث إنها مثل (و) استعمل في الآية الثانية (سؤال القرية) أي اللفظ الموضوع له لما تقدم (في سؤال أهلها) فقد تجوز باللفظ، أي تعدي به عن موضوعه، فيكون مجازًا بالمعنى السابق.

وعلى هذا فتقدير الزيادة والنقصان إنما بيان للأصل، وما كان يجب عند الإتيان بالحقيقة، وإلا فلا زيادة ولا نقصان على هذا التقدير، وهذا ما عليه الأصوليون على ما قاله السيد في حواشي المطول قال: بدليل أنهم عرفوا المجاز بما سبق، ثم قسموا علاقته إلى ما ذكر من الأقسام، وحينئذ يشكل صنيع الشارح حيث مشى على مذهب السكاكي ومن وافقه، وضعف مذهب الأصوليين في مقام شرح كلامهم.

ويمكن أن يجاب عليه، بأنه لا يسلم للسيد أن جميع الأصوليين على ما ذكر وفي عباراتهم ما يسند هذا المنع كقول المستصفى: الثاني، أي من أنواع المجاز الزيادة كقوله: ﴿**ليس كمثله شيء**﴾ فإن الكاف وضع للإفادة، فإذا استعمل على وجه [٩٣/أ] لا يفيد كان على خلاف الوضع الثالث: النقصان الذي لا يبطل التفهيم كقوله - عز وجل -: ﴿**واسأل القرية**﴾ والعير، والمعنى: اسأل أهل القرية، وهذا النقصان اعتادته العرب فهو توسع وتجوز. انتهى[١] .

وقوله : على وجه لا يفيد، أي معناه الموضوع له، ضرورة أنه زائد، فلا ينافي أنه يفيد التأكيد، لكن يبقى عليه أن الأولى ما قاله السيد، لأنه الموافق لمعنى المجاز السابق مع إمكان حمل الكلام عليه، فما وجه الإعراض عنه إلا أن يقال هو كونه خلاف المتبادر من الزيادة والنقص، إذ لا زيادة ولا نقص في الحقيقة على ما قاله السيد.

وقوله: استعمل نفي مثل المثل في نفي المثل، يقتضي أن المجاز مجموع، ليس كمثله شيء ومجموع اسأل القرية، ويوافق ذلك قول المحصول في الاعتراض على بعض تعاريف الحقيقة والمجاز: لأن المجاز بالزيادة والنقصان، إنما كان مجازًا؛ لأنه نقل عن موضوعه الأصلي إلى موضع آخر في المعنى والإعراب.

---

(١) انظر: المستصفى لحجة الدين الغزالي (٣٤٢/١).

....

ثم قال: أما في المعنى فلأن قوله تعالى: ﴿**ليس كمثله شيء**﴾ يفيـــــد نفي مثل مثله وهو باطل؛ لأنه يقتضي نفي الله تعالى عن ذلك، إلا أنه نقل عن هذا المعنى إلى نفي المثل. . إلخ[1] . لكن الذي في حواشي المطول، جعل المجاز في الأول لفظ كمثله، وفي الثاني لفظ القرية.

والظاهر: أن كلاً صحيح وبما تقرر يعلم أن صدق التعريف على مـــا [٩٣/ب] ذكر حقيقي لا تقريـــبـــي ففي تعبيره بالتقريب إشكال، إلا أن يراد التقريب إلى الفهم، فإنه كان بعيداً بناء على تبادر الزيادة والنقصان.

وقوله: وليس من المجاز في الإسناد، أي لأنه ليس فيه إسناد لغير من هو له ، غاية في الباب أنه وقع التجوز في أحد الطرفين ، دفع به ما قد يتوهـــم من غير تأمل.



(١) انظر المحصول لفخر الدين الرازي (١/١١٤).

(**والمجاز بالنقل**[1] **كالغائط**) أي: كلفظ غائط مستعملاً (**فيما يخرج من**) دبر (**الإنسان**) من الفضلة المخصوصة لا مطلقًا كما هو ظاهر فالموصول هنا للعهد فإن هذا اللفظ (نقل إليه) أي: إلى الخارج المذكور (عن حقيقته) أي عن معناه الحقيقي وهو ما وضع له ذلك اللفظ لغة فتأنيث الضمير في قوله : (وهي) أي حقيقته، فيه نظر ومجرد تأنيث اللفظ مع تذكير معناه لا يسوغ تأنيث الضمير.

ويجاب: بحمل الحقيقة هنا على معنى مؤنث كالماهية، أي عن ماهية الحقيقة أي التي وضع لها اللفظ لغة (المكان المطمئن) من الأرض أي المنخفض كما عبر به في شرح جمع الجوامع.

وفي شرح التاج الفزاري: أصل هذه الكلمة يعني لفظ الغائط- في اللغة المكان المطمئن بين مرتفعين، وكان الذي يقضي الحاجة، يقصد ذلك كثيراً طلبًا للستر.انتهى.

وقضية قوله: المطمئن، خروج غير المطمئن، وقولنا من الأرض، الذي ذكره الشارح في شرح منهاج الفقه تبعًا لغيره، خروج ما عدا الأرض كالأبنية [٩٤/أ] .

وقوله: (تقضي أن تخرج وتفرغ) فيه الحاجة، وخروج المكان المطمئن مع قطع النظر، عن هذه الحالة وتعبيره بالمضارع يفيد عدم اعتبار وجود القضاء بالفعل، و لم أر في ذلك شيئًا والحاجة ما يخرج من المخرج، وهل يشمل هذا غير الروث وخارج غير الإنسان لم أر فيه شيئًا.

وقضية قوله في غير هذا الكتاب عقب قوله: (تقضي فيه الحاجة) سمي باسمه الخارج للمجاورة، الاختصاص بالروث؛ لأنه الذي يسمى بالغائط دون البول وغيره وكأن الحاجة هنا بمعنى المحتاج إلى خروجه أو مسمى بها لمناسبة ذلك الاحتياج.

---

(١) انظر المحلى على جمع الجوامع (٣١٧/١).

....

ويتعلق بقوله: نقل، قوله: (بحيث) صار (لا يتبادر منه) إلى الفهم عند الإطلاق (عرفًا) أي في العرف العام فيما يظهر بقرينة أنه المراد عند الإطلاق إلا ذلك (الخارج) فيكون حقيقة له في ذلك الخارج عرفًا، لأن التبادر علامة الحقيقة، ولا ينافي ذلك مقصود المصنف من أنه مجاز، لأنه باعتبار الأمر اللغوي فهو مجاز لغوي حقيقة عرفية ، ولقصد التنبيه على ذلك ذكر الشارح الحيثية المذكورة.

فإن قلت: لكن قوله: بالنقل، ينافي كونه مجازًا، لأن المنقول من أقسام الحقيقة كما تقرر في محله. قلت: لا نسلم المنافاة لأنه أراد النقل بالمعنى اللغوي، وهو مطلق المجاوزة باللفظ عن معنى إلى معنى إلى آخر لا الاصطلاحي، وهو ما يكون لمناسبة [٩٤/ب] مع هجر المعنى الأول.

والمنقول الذي هو من أقسام الحقيقة، هو المنقول بالمعنى الاصطلاحي دون المنقول بالمعنى اللغوي ، وإن تحقق النقل بالمعنى الاصطلاحي هنا أيضًا، فإنهم قالوا : اللفظ إذا تعدد مفهومه فإن لم يتخلل بينهما نقل فهو المشترك، وإن تخلل فإن لم يكن النقل لمناسبة فمرتجل، وإن كان، فإن هجر الأول فمنقول، وإلا ففي الأول حقيقة، وفي الثاني مجاز.

ونبهوا على أن التقسيم المشهور يوهم أن كلاً من المنقول والمرتجل قسم مقابل للحقيقة والمجاز، وليس كذلك، بل هما من أفراد الحقيقة، وأنه مبني على تمام الأقسام بالحيثية والاعتبار دون الحقيقة والذات.

فإن قلت: النقل بالمعنى اللغوي المذكور، موجود في كل مجاز، فلا وجه لتخصيصه ببعض الأقسام، ولا يكون المجاز بالنقل مقابلاً لغيره منها، ومن هنا اعترض التاج في شرحه: بأنه ربما يتوهم من هذا التقسيم أن كل قسم مقابل للآخر، وليس الأمر كذلك، بل هذه القسمة متداخلة، فإن النقل يعم جميع أقسام المجاز إذا أطلق بمعناه اللغوي.

وبيان ذلك في هذه الأمثلة، وأن قوله تعالى: ﴿**ليس كمثله شـــيء**﴾ نقل من الدلالة على نفي مثل المثل إلى نفي المثل ، وأن قوله تعالى: ﴿**واسأل القرية**﴾ نقل من الدلالة على سؤال القرية إلى سؤال أهلها ولفظ الغائط نقل من المكان المطمئن إلى فضلة الإنسان [٩٥/أ].

وقوله تعالى: ﴿**جداراً يريد أن ينقض**﴾ [الكهف:٧٧]، نقـــل مـــن الإخبار عن الإرادة الحقيقية التي هي إرادة الحسي إلى صورة ظاهرة تشـــبه صورة المريد، فالمجاز كله نقل اللفظ عن موضوعه الأول. انتهى.

قلت: كأنه أراد بقوله: بالنقل بمجرد النقل من غير مصاحبة زيادة، أو نقصان، أو استعارة. والنقل بهذا الاعتبار مخصوص ببعض الأقسام والمجـــاز بالنقل بهذا الاعتبار مقابل لغيره من بقية الأقسام المشتملة على النقل مع زيادة.

فإن قلت: لا حاجة إلى ذلك كله؛ لأن كون المنقول حقيقة إنما هـــو باعتبار اصطلاح الناقل وذلك لا ينافي كونه مجازاً باعتبار غـــيره، كمـــا في المثال، فإن كون الغائط حقيقة في الخارج باعتبار العرف، لا ينافي كونه مجازاً باعتبار اللغة. وعليها كلام المصنف فلا إشكال.

قلت: هذا لا يجدي شيئاً لدلالة كلام المصنف على ترتيب التجوز على النقل، وهذا إنما يصح إذا أريد به المعنى اللغوي، إذ المعنى الاصطلاحي إنمـــا يترتب عليه كون اللفظ حقيقة، لا مجازاً فليتأمل.

(**المجاز بالاستعارة**[1] **كقوله تعالى**) يريد: من قوله تعالى: ﴿**جداراً يريد أن ينقض**﴾ أي يسقط فشبه ميله إلى السقوط بإرادة السقوط التي هي مـــن [٩٥/ب] صفات الحي دون الجماد في القرب من الفعل، ثم استعار للميـــل المشبه لفظ المشبه به وهو لفظ الإرادة ثم اشتق من لفظ الإرادة المســـتعارة لفظ الفعل أعني يريد، فتكون الاستعارة في المصدر أصلية.

---

(١) انظر: نهاية السول للإسنوي (٢٠٠/١)، المســـتصفى لحجـــة الديـــن الغـــزالي (٣٤١/١).

وفي الفعل تبعية لجريانها فيه بعد جريانها في المصدر، وتبعيته بخلافها في المصدر، فهي جارية فيه ابتداء لا بالتبعية، والاستعارة في سائر الأفعال، والمشتقات تبعية لجريانها فيها بعد جريانها في المصدر، وفي سائر أسماء الأجناس[1] حقيقة أو تأويلاً كما في الأعلام المشتهرة بنوع وصيغة كرأيت اليوم حاتمًا أي جوادًا. أصلية على ما تقرر في محله، فيكون قوله تعالى: ﴿**يريد**﴾ مجازًا مبنيًا على التشبيه، (والمجاز المبني على التشبيه) بأن جعلت علاقته المصححة للتجوز هي التشبيه، وقصد أن الإطلاق بسبب المشابهة (يسمى استعارة) فالاستعارة مجاز علاقته المشابهة، وكثيرًا ما تطلق على المعنى المصدري الذي هو استعمال اسم المشبه به في المشبه كما تقدم بيان ذلك مع بيان أن المعنى الثاني هو المناسب في كلام المصنف.

فقول الشارح: والمجاز المبني على التشبيه، إن أراد به معنى التجوز فلا إشكال في جعله توجيهًا، لقول المصنف: والمجاز بالاستعارة...إلخ؛ لأن المعنى حينئذ إنما كان قوله تعالى : ﴿**يريد**﴾ مجازًا بسبب الاستعارة؛ لأنه صار مجازًا بواسطة [٩٦/أ] إطلاق اسم المشبه به على المشبه، وهذا الإطلاق يسمى استعارة، وإن أراد به معناه الظاهر الذي هو اللفظ ، كما هو المتبادر من السياق، ففي التوجيه به إشكال؛ لأن المعنى حينئذ إنما كان قوله تعالى: ﴿**يريد**﴾ مجاز بسبب الاستعارة، لأن اللفظ المجازي الذي علاقته المشابهة يسمى استعارة ولا يخفى ما فيه؛ لأنه إن كان الاستعارة في قولنا: بسبب الاستعارة بالمعنى المصدري كما هو المناسب كما تقرر، فالكون مجاز بسبب الاستعارة لا يترتب على تسمية اللفظ استعارة.

---

(١) اسم الجنس هو الموضوع للحقيقة الذهنية من حيث هي هي، وأما علم الجنس فهو الموضوع للحقيقة من حيث هي متشخصة في الذهن، وأما علم الشخص فهو الموضوع للحقيقة بقيد الشخص الخارجي.

انظر: نهاية السول للإسنوي (١/١٣٤).

وليس في كلام المصنف دعوى تسمية هذا المجاز بالاستعارة، حتى يكون قول الشارح والمجاز إلخ توجيهًا له، اللهم إلا أن يجعل ترتب الكون مجازًا بسبب الاستعارة على التسمية باعتبار ما تشعر به من تحقق الاستعارة.

وإن كان المراد به اللفظ كان المعنى ، واللفظ المجاز بسبب اللفظ المجاز المبني على التشبيه ولا معنى له، وكذا يقال: لو أريد بالمجاز في عبارة المصنف التجوز، أو أريد بالباء في بالاستعارة معنى المصاحبة أو الملابسة فإن الإشكال بحاله. فليتأمل.

(والأمر استدعاء الفعل) أي طلب ما يسمى فعلاً عرفًا أو لغة، ولو على وجه المسامحة، وبحسب الظاهر، فشمل القول، والنية والاعتقاد، وإن لم يكن [٩٦/ب] الاعتقاد فعلاً في الحقيقة بل هو انفعال أو كيف على ما تقرر في محله، والسين للتأكيد دون الطلب حال كون ذلك الاستدعاء مدلولاً عليه **(بالقول)** أي باللفظ الدال عليه بالوضع، وقوله: **(ممن هو دونه)** أي دون الطالب[1] في الرتبة يتعلق بالاستدعاء أو بالفعل.

وقوله: **(على سبيل الوجوب)** أي على سبيل وصفه هي الوجوب، أي الجزم بالمنع من ترك الفعل ففيه تجريد، لئلا يلزم التكرار، إذ الوجوب استدعاء الفعل استدعاء جازمًا، أو على سبيل وصفة ثابتة للوجوب وهي الجزم.

---

(١) وهو قول المعتزلة، وبعض الأشاعرة كأبي إسحاق الشيرازي ممن اشترطوا العلو.

واشترط أبو الحسين البصري من المعتزلة الاستعلاء، والجمهور على عدم اشتراطهما.

انظر: المحصول لفخر الدين الرازي (١/١٨٨-١٩٠-) إحكام الأحكام للآمدي (٢/١٩٨- ٢٠٥) المستصفى لحجة الدين الغزالي (١/٤١١) نهاية السول للإسنوي (٢/٢٣٥ -٢٣٨) المعتمد لابي الحسين البصري (١/٤٣) فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت (١/٣٦٩- ٣٧٢).

فالإضافة حقيقية على هذا يتعلق بالاستدعاء أيضًا وظاهر أن المحـــدود هو الأمر المعطوف فيما سبق على أقسام الكلام لا الأمر الذي هو من جملتها في قول المصنف: والكلام ينقسم إلى أمر...إلخ. فلا يرد أن الذي هو مـــــن أقسام الكلام يجب أن يكون لفظًا كالقسم، فلا يصح حده بالاستدعاء على ما سيعلم.

فإن قلت: القول مشترك بين النفساني واللســـــاني في أحـــد قـــولي الأشعري وحقيقة في النفساني، مجاز في اللساني في قوله الآخر، (وكل مــــن المشترك والمجاز) ممتنع في الحدود إلا بقرينة.

قلت: القرينة هنا موجودة، وهي استعماله مجـــــرورًا بالبـــاء المتعلقـــة بالاستدعاء فإن القول النفساني نفس الاستدعاء فلا يمكـــن جـــره، بالبـــاء المقتضي [٩٧/أ] للمغايرة بينهما، فإن فقد الاستدعاء كمـــــا في التعجـــيز، والتهديد، والإباحة، أو كان الاستدعاء للترك كـــ: ﴿**لا تقربـــوا الزنـــا**﴾ [الإسراء:٣٢] وبالفعل لا بالقول المذكور، كأن كان بغير لفظ كالإشـــارة، والقرائن المفهمة، أو بلفظ غير دال بالوضع عليه، نحو: أنا طالب منك كذا، فإن تركته عاقبتك عليه، فلا يسمى أمرًا بل هو نهي أو غيره.

فإن قلت: المطلوب في النهي هو كف النفس الذي هـــو فعـــل، إذ لا تكليف إلا بفعل، كما قرروا ذلك، فلا يكون استدعاء الترك خارجًا بقيــــد الفعل لأن المطلوب فيه الفعل أيضًا كما تقرر، فيصدق عليه استدعاء الفعل بالقول...إلخ.

قلت: يمكن أن يدفع بأن المراد ما يسمى فعلا بحسب اللغة، أو بحسب العرف العام بقرينة مقابلة الفعل بالترك في حد النهي، باستدعاء الترك الآتي، والكف وإن كان فعلاً في الحقيقة، لكنه لا يسمى فعلاً فيما ذكـــر، ولهـــذا ينسب التارك إلى عدم الفعل على الإطلاق.

فيقال: فلان لم يفعل شيئًا، أو لم يصدر منه فعل، أو نحو ذلك مع تحقق الكف منه، لكن يرد حينئذ الاستدعاء بنحو: كف عن كذا، فإنه أمر، ولا يصدق عليه الاستدعاء للفعل بالمعنى المذكور، فلعل الأقرب أن يطلق الفعل في التعريف وتجعل (أل) في القول للعهد إشارة إلى ما يسمى أمرًا عند النحاة، وما ألحق به وهو المعبر عنه فيما سيأتي بالصيغة، وحينئذ يدخل الاستدعاء بنحو: كف عن كذا، (ويخرج الاستدعاء بنحو: لا تفعل كذا وكذا) ويخرج الاستدعاء بصيغة الاستفهام، فإنها تدل بالوضع على طلب التفهيم الذي هو فعل بلا اشتباه كما حرره السيد في حواشي شرح الشمسية[1] (وإن كان) أي وجد (الاستدعاء) للفعل (من المساوي) للمستدعي رتبة (سمي) ذلك الاستدعاء (التماسًا) أو وجد أي أن يكون المطلوب منه أعلى من الطالب رتبة الاستدعاء (من الأعلى) من المستدعي رتبة سمي ذلك الاستدعاء (دعاء) هذا ما ذهب إليه جمهور المعتزلة، وجمع من غيرهم، والذي عليه الأشعري وغيره وصححه صاحب جمع الجوامع وغيره، أن ذلك يسمى أمرًا أيضًا، وأنه لا يشترط في مسمى الأمر العلو في المستدعي، كما لا يشرط فيه الاستعلاء[2] . بأن يكون الطلب بعظمة كما هو ظاهر كلام المصنف.

(وإن لم يكن) الاستدعاء (على سبيل الوجوب) أي الجزم (بأن جوز الترك فظاهره) أي كلام المصنف، حيث قيد بقوله: على سبيل الوجوب، (أنه ليس بأمر) وعليه جمع وقيل: إنه أمر، ومشى عليه في جمع الجوامع وغيره.

---

(١) انظر: حواشي شرح الشمسية (١/٢٢٧).

(٢) أي خلافًا لأبي الحسين البصري من المعتزلة. انظر المعتمد (١/٤٣).

حيث ترك هذا القيد[1] وأما قول الشارح اعتذارًا عن تقييد المصنف بالوجوب (أي ليس بأمر في الحقيقة) ففيه نظر ؛ لأنه إن أراد بالحقيقة مقابل المجاز فلا حاجة إليه فإن الكلام إنما هو في ذلك [٩٨ /أ] كما هو معلوم مع أنه حينئذ لا وجه لذكر لفظ في، بل الواجب أن يقول حقيقة.

وإنً أراد بالحقيقة الواقع ونفس الأمر، فإن أراد بكونه ليس أمرًا، أنه لا يكون متعلق الصيغة ، ورد عليه أن كون متعلق الصيغة مما لا نزاع فيه، كما صرح هو به في شرح جمع الجوامع[2] .

وإن أراد به أنه لا يسمى أمرًا، ورد عليه أن القائل: (بأنه لا يسمى أمرًا يدعي أنه) لا يسماه مطلقًا لا في الظاهر ولا في نفس الأمر، كما أن القائل بأنه يسمى أمرًا يدعي أنه يسماه فيهما كما هو ظاهر.

وإن أراد بالحقيقة المعنى، بمعنى أنه لجواز تركه أشبه المباحات، ورد عليه أن هذا لا يخرجه عن كونه من أفـــراد الأمر حقيقة ولا يسوغ تقييد الحد بما يخرجه فليتأمل هذا.

وأقول: لم يزل حد المصنف، الأمر بما ذكر يشكل علي، لأنه إن أراد به حد الأمر اللفظي، فاللفظي ليس استدعاء ؛ لأن الاستدعاء ليس بلفظ فلا يصح جعله جنسًا له، وإن أراد حد الأمر النفسي، كما هو المناسب لجعله جنسًا له ولقوله الآتي: وصيغته افعل، فقد ذهب الأشعري، وأصحابه وصححه في جمع الجوامع وغيره إلى تنوع الكلام النفسي حقيقة في الأزل إلى الأمر وغيره[3] مع أنه لا قول في الأزل؛ لأن الأقوال حادثة.

---

(١) انظر: شرح الجلال المحلى مع حاشية العطار على جمع الجوامع (١/٤٦٤).

(٢) انظر: شرح الجلال المحلى مع حاشية العطار على جمع الجوامع (١/٤٦٩).

(٣) انظر: شرح الجلال المحلى مع حاشية العطار على جمع الجوامع (١/٤٦٩).

فقد وجدت حقيقة الأمر حيث لا قول، وذلـــك في [٩٨/ب] الأزل فكيف يجعل القول فصلاً له ، والشيء لا يمكن تحققه قبل فصله، اللهم إلا أن يتعسف ويقال: المراد بالقول الصيغة الآتية، وبكونه بالقول كونه بالقول ولو بالقوة واعتبار المآل. والمعنى: أنه الاستدعاء الذي يعبر عنه فيما لا يزال بتلك الصيغة بل قد يقال: قياس إرادة الأمر النفسي، أن يعم القول غـــير تلـــك الصيغة أيضًا مما يدل عليه لا بالوضع كالجملة الخبرية لفظًا نحو: ﴿**والمطلقات يتربصن**﴾ [البقرة:٢٢٧]. أو يقال: هذا مبني على قدم القول كما ذهب إليه العضد، حيث حمل قول الأشعري: الكلام: هو المعنى النفسي علـــى الأمـــر القائم بالغير ، لا على مدلول اللفظ كما فهمه متأخرو أصحاب الأشعري لما يلزم على ذلك من اللوازم الكثيرة الفاسدة، لعدم إكفار من أنكر كلام مـــا بين دفتي المصحف، مع أنه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله حقيقـــة، وكعدم المعارضة والتحدي بكلام الله تعالى الحقيقي، وكعدم كون المقروء، والمحفوظ كلامه تعالى حقيقة، إلى غير ذلك مما لا يخفى علـــى المتفطـــن في الأحكام الدينية، فيكون الكلام النفسي عنده أمرًا شاملاً للفظ والمعنى جميعًا، قائمًا بذات الله تعالى، وهو مكتوب بالمصاحف، مقروء بالألسن، محفوظ في الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة، وما يقال من أن الحروف [٩٩/أ] والألفاظ مترتبة متعاقبة، فجوابه: أن ذلك الترتيب إنما هو في التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة فالتلفظ حادث ، والأدلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعًا بين الأدلة، قال السيد: وهذا الحمل لكلام الشيخ مما اختاره الشهرستاني ولا شبهة أنه أقرب إلى الأحكام الظاهرة المنسوبة إلى قواعد الملة. انتهى.

ثم رأيت الشمس الأصفهاني في شرح المحصول نقل عن الشيخ أبـــي إسحاق الشيرازي حد الأمر بنحو حد المصنف.

ثم استشكله بعين ما استشكلت به حد المصنف فقال: وقال أبو إسحاق الشيرازي: الأمر هو (استدعاء الفعل بالقول) ممن هو دونه، ثم قال: والإشكال عليه، هو أنه إن كان حدًّا للأمر اللساني فليس جنسه الاستدعاء بل اللفظ الدال (على الاستدعاء) وإن كان حدًّا للأمر النفساني فيبطل ذلك بالأمر القديم، وهو الطلب القائم بذاته تعالى، فإنه أمر، وليس هو طلب الفعل بالقول، إذ لا قول في الأزل فإن الأقوال الدالة على المعاني القديمة حادثة. انتهى. ويجري ذلك في حد النهي الآتي أيضًا.

ويمكن التعسف في حمل العبارة على اللفظ فالمراد بأنه الاستدعاء بالقول إنه القول الدال على الاستدعاء، ولا ينافي ذلك قوله الآتي: وصيغته: افعل؛ لأن المراد به تفسير ذلك القول، وبيان المراد به، وعلى هذا فالضمير صيغته للاستدعاء، أي وصيغة الاستدعاء التي هي القول الذي هو مسمى الأمر.

(وصيغته) أي وصيغة الأمر الدالة عليه، أي بهيئتها بحيث لا تدل على غيره إلا مجازًا لكونها موضوعة له دون غيره فخرج نحو: أنت مأمور بكذا أمرًا جازمًا، أو أوجبت عليك كذا. فإن حقيقته الإخبار، وإن استلزم الأمر، ولو قال: الموضوعة له كان أوضح، كما قال في البرهان: الصيغة هي العبارة الموضوعة للمعنى القائم بالنفس، وهذه المسألة مترجمة، بأن الأمر هل له صيغة؟ وهذه الترجمة إذا أطلقناها، فالمراد بها أن الأمر القائم بالنفس، هل صيغت له عبارة مشعرة به؟ انتهى[1].

(افعل) قال الشارح في شرح جمع الجوامع: والمراد بها كل ما يدل على الأمر من صيغة.انتهى[2].

---

(١) انظر: البرهان لإمام الحرمين (٢١٢/١).

(٢) وهو قول جمهور الأصوليين، وهو المعروف من مذهب الإمام الشافعي، واختاره ابن الحاجب والقاضي البيضاوي. انظر: إحكام الأحكام لسيف الدين الآمدي (٢٠٩/٢). المستصفى لحجة الدين الغزالي (٤٢٣/١) نهاية السول للإسنوي (٢١٥/٢) المحصول لفخر الدين الرازي (٢٠٢/١).

قال الإسنوي: ويقوم مقامها، اسم الفعل والمضارع المقرون باللام[1] ، نحو: (اضرب، وأكرم، واشرب) وانصر، وانطلق، واستخرج، وصه، ومه، ولتصل، وكأن نكتة أمثلة الشارح: الإشارة إلى أن المراد مادة افعل، دون هيئة معينة فيشمل المكسور الهمزة والعين، والمفتوح الهمزة المكسور العين، والعكس ونحو ذلك.

(وهي) أي الصيغة (**عند الإطلاق والتجرد عن القرينة**) (الصارفة عن طلب [١٠٠/أ] الفعل حالية كانت أو مقالية (**تحمل عليه**) (أي على الوجوب) ؛ لأنها حقيقة فيه مجاز في غيره من الندب وغيره على الصحيح[2]، واللفظ عند الإطلاق، إنما يحمل على معناه الحقيقي، وهذا لا ينافي ما تقدم عن جمع الجوامع وغيره ، خلافًا لظاهر كلام المصنف من تناول الأمر حقيقة للاستدعاء غير الجازم أيضًا، لأنهما مسألتان كما حرر ذلك الإسنوي وغيره.

إحداهما: أن لفظ الأمر حقيقة في الاستدعاء مطلقًا جازمًا كان أو غير جازم[3] .

والثانية: أن صيغة افعل بالمعنى المتقدم حقيقة في الوجوب خاصة[4]، فاستعمال لفظ الأمر في الاستدعاء غير الجازم استعمال حقيقي، واستعمال صيغة افعل في الاستعمال المذكور استعمال مجاز، والصيغة عند الإطلاق، والتجرد عن القرينة (نحو) قوله تعالى: ﴿**أقيموا الصلاة**﴾.

---

(١) انظر: نهاية السول للإسنوي (٩/٢).

(٢) انظر : حاشية العطار على جمع الجوامع (٤٦٩/١) الآيات البينات (٢٠٨/٢).

(٣) انظر: نهاية السول للإسنوي (٤/٢).

(٤) انظر: نهاية السول للإسنوي (١٣/٢).

فإن صيغة أقيموا محمولة على الوجوب لإطلاقها وتجردها عن القرينة.

ويرد على الشارح، أنه كان الواجب أن يبدل قوله: الصارفة عن طلب الفعل بقوله: الصارفة إلى غير الوجوب، وذلك لأمرين:

أحدهما: أن ذلك أوفق بقول المصنف على وجه الاستثناء المنقطع (**إلا ما دل الدليل على أن المراد منه**) أي إلا الصيغة التي دل الدليل على أن المراد منها: (**الندب أو الإباحة**) أي مثلاً بقرينة قوله الآتي: وترد صيغة الأمر [١٠٠/ب] والمراد بها الإباحة أو التهديد إلى آخره (فيحمل) أي: ما دل الدليل على أن المراد منه ، الندب أو الإباحة مثلاً (عليه) أي (على الندب أو الإباحة) مثلاً (مثال) للصيغة المحمولة على (الندب) لقيام الدليل على إرادته منها كما يتوهم من قوله تعالى : ﴿**والذين يبتغون الكتاب مما ملكت أيمانكم**﴾ [النور:٣٣]. عبيدًا كانوا أو إماء ﴿**فكاتبوهم**﴾ أي: ندبًا ﴿**إن علمتم فيهم خيرًا**﴾ [النور:٣٣]. أي أمانة وقدرة على أداء المال بالاحتراف، كما قاله الشافعي - رضي الله عنه - ومثال الصيغة المحمولة على الإباحة لقيام الدليل على إرادتها منها، قوله تعالى: ﴿**فاصطادوا**﴾ من قوله تعالى: ﴿**فإذا حللتم**﴾ [المائدة:٢] أي: من الإحرام ﴿**فاصطادوا**﴾ وذلك لأنهم (قد أجمعوا على عدم وجوب الكتابة) وعدم وجوب (الاصطياد) وإجماعهم دليل على أن المراد في الموضعين ما ذكر. وفيه نظر؛ لأن مجرد إجماعهم على عدم الوجوب لا يدل على خصوص الندب والإباحة كما اقتضاه قوله: فيحمل عليه إلى آخره.

ولقائل أن يقول إجماعهم على ما ذكر، نوع حملهم الآيتين على غير الوجوب فلا بد من بيان دليلهم على ذلك الحمل.

ويجاب: بأن التمثيل بهما بالقياس إلى من تأخر عن المجمعين فإنه يستدل بإجماعهم على الحمل المذكور.

والأمر الثاني: أن التجرد عن القرينة الصارفة عن طلب الفعل صادق مع [١٠١/أ] وجود القرينة الدالة على أن المراد الندب؛ لأنه حينئذ قد انتفت القرينة الصارفة عن طلب الفعل، فصدق التجرد عنها مع أنه لا يحمل على الوجوب حينئذ، بل على الندب، كما صرح به المصنف في الاستثناء، ولا يندفع الاعتراض عليه بحمل كلامه على أن مراده طلب الفعل ندبًا، لصدق التجرد المذكور حينئذ، مع وجود قرينة الإباحة مثلاً، ولا يتأتى حينئذ حمله على الوجوب، كما هو ظاهر، وظاهر الكلام أن قوله: (والتجرد عن القرينة) من عطف التفسير على الإطلاق، ويحتمل أنه من عطف الأخص بناء على تفسير بعضهم القرينة بما يدل لا بالوضع، أو على تفسير بعض آخر لها، بما يدل على الشيء من غير استعمال فيه، فيكون الإطلاق أعم من التجرد عن القرينة لشموله المتجرد عما يدل على الشيء بالوضع، وعما يدل عليه مع الاستعمال فيه ، وعن غيرهما، بخلاف التجرد، ونكتة العطف حينئذ دفع توهم اعتبار الدلالة بالوضع ، أو مع الاستعمال في الحمل على الوجوب.

ويمكن أن يجاب عن الشارح: بأن هذا الإيراد، إنما يرد عليه، بناء على أن قول المصنف، والتجرد عن القرينة من عطف التفسير أو من عطف الأخص بالمعنى [١٠١/ب] المذكور، وذلك ممنوع عند الشارح. بل هو من عطف الأعم من وجه ، (أو يقال الأخص من وجه) والحاصل أن بين هذين المتعاطفين عمومًا وخصوصًا من وجه ، بناء على أن المراد بالإطلاق التجرد عن القرينة الدالة على خصوص أحد المعاني من وجوب، أو ندب، أو إباحة أو غير ذلك.

ولا يخفى أن الإطلاق بهذا المعنى يجامع التجرد عن القرينة الصارفة عن طلب الفعل (ويجامع عدمه، كما أن التجرد عن القرينة الصارفة عن طلب الفعل) يجامع الإطلاق بهذا المعنى ويجامع عدمه، فظهر أن النسبة بينهما العموم والخصوص من وجه وحينئذ يندفع الأمران عن الشارح:

أما الأول: فلأن الاستثناء بالنظر لقيد الإطلاق.

وأما الثاني: فلأن وجود القرينة الدالة على أن المراد الندب خارج بقيد الإطلاق ، على هذا التقدير، فلا يضر كون التجرد عن القرينة الصارفة عن طلب الفعل صادق مع وجود القرينة الدالة على أن المراد الندب . فتأمل ذلك.

(**ولا يقتضي**) بالتحتية أي الأمر بدليل ما يأتي من قول الشارح: ومقابل الصحيح أنه يقتضي التكرار، وقوله : وعلى ذلك من قال أنه يقتضي التكرار، وقوله: لأن الغرض منه، بتذكير ضمير أنه في الموضعين الأولين، ومنه في الثالث وهو [١٠٢/أ] الموافق لما صرح به غير واحد من الشراح كالتاج وإن كان قد تبادر من انتقال الكلام إلى الصيغة رجوع الضمير إليها، وهو الموافق لكلام البرهان، فإنه فرض الكلام في التكرار في الصيغة.

(**التكرار**) وإن قيد بوقت أو سبب (**ولا المرة**) أي لا يدل على خصوص واحد منهما مطلقًا فلا يحمل عليه (**على**) القول (**الصحيح**)[١] . لأن ما قصد من تحصيل المأمور به يتحقق بالمرة الواحدة، كما يتحقق بالأكثر منها، فهو لطلب الماهية لا للتكرار ولا للمرة، لكن المرة ضرورية، إذ لا يوجد تحصيل المأمور به بأقل منها.

فتجب المرة (والأصل براءة الذمة مما زاد عليها) فلا تجب.

---

(١) واختاره السادة الحنفية، وسيف الدين الآمدي، وابن الحاجب، والجويني، والقاضي البيضاوي.

انظر: إحكام الأحكام لسيف الدين الآمدي (٢٢٥/٢) نهاية السول للإسنوي (٢٧٤/٢) المستصفى لحجة الدين الغزالي (٥/٤) اللمع للشيخ أبي إسحاق الشيرازي (ص ٨).

ولقائل أن يقول: حاصل هذا الدليل، أن المقصود بالأمر تحصيل الماهية مطلقًا من غير تقييد بخصوص مرة أو أكثر، ولا خفاء أن ذلك هو محل النزاع إذ الخصم يدعي أن المقصود بالأمر ليس تحصيل الماهية مطلقًا، بل بشرط التكرار فيكون مصادرة على المطلوب ثم رأيت في العضد وحواشيه التصريح بهذا الإشكال.

واستدل في المحصول بأن الأمر المطلق ورد تارة مع التكرار شرعًا كآية الصلاة، وعرفًا نحو: احفظ دابتي، وتارة للمرة شرعًا كآية الحج، وعرفًا كادخل الدار، فيكون حقيقة للقدر المشترك بين التكرار والمرة، إذ لو كان حقيقة في كل [١٠٢/ب] منهما، لزم الاشتراك، أو في أحدهما فقط لزم المجاز، وهما خلاف الأصل(١) .

ونظر فيه الإسنوي بأنه إذا كان موضوعًا لمطلق الطلب، ثم استعمل في طلب خاص فقد استعمل في غير ما وضع له، لأن الأعم غير الأخص، فيكون مجازًا، وبأن الألفاظ موضوعة بإزاء المعاني الذهنية، فإذا استعمل فيما تشخص منها في الخارج كان مجازًا، لأنه غير الموضوع له، فاستعمال الأمر في المقيد بالتكرار وبالمرة مجاز ففر من مجاز واحد، فوقع في مجازين. وهذا البحث يجري في سائر الألفاظ الموضوعة لمعنى كلي. انتهى باختصار(٢) .

ويجاب عن الأول بأن استعمال اللفظ الموضوع للمطلق في الخاص يقع على وجهين:

أحدهما: أن يراد منه الخاص من حيث كونه من أفراد المطلق، وحينئذ يكون حقيقة لا مجازًا.

---

(١) انظر: المحصول لفخر الدين الرازي (٢٣٨/١).

(٢) انظر: نهاية السول للإسنوي (٣٠/٢ - ٣١).

وثانيهما: أن يراد منه الخاص من حيث خصوصه خاصة وحينئذ يكون مجازًا.

وقد أشرنا إلى ذلك في بحث الحقيقة وأيدناه بكلامهم وحينئذ فلا يلزم من استعمال الموضوع لمطلق الطلب في الطلب الخاص أن يكون مجازًا.

وعن الثاني: بأن اللفظ وإن وضع للمعاني الذهنية، لكن لا يلزم أن يكون إطلاقه على المعنى الخارجي مجازًا إلا (إذا أطلق عليه باعتبار كونه خارجيًا خاصة وذلك غير لازم كما هو ظاهر وأما) إذا أطلق عليه باعتبار كونه ذهنيًا [١٠٣/أ] فيكون حقيقة على أن كون الألفاظ موضوعة بإزاء المعاني الذهنية ، إنما هو قول الإمام الرازي ومن تبعه وقد خالفه غيره، ولهذا ذهب في جمع الجوامع إلى أنه موضوع للمعنى الخارجي. وذهب والده الشيخ الإمام كما نقله عنه فيه إلى أنه موضوع للمعنى من حيث هو هو. ويجوز أن يبني الإمام هذا الاستدلال على قول غيره إذ مثل ذلك يقع لهم كثيرًا، فعلم اندفاع هذا النظر بكلا وجهيه.

(**إلا إذا دل الدليل على قصد التكرار**) استثناء منقطع لأن التكرار حيث دل الدليل على قصده ، إنما هو من خارج عن الأمر كما سنشير إليه، (فيعمل به) أي بالتكرار بأن يعتقد أنه مطلوب للأمر، وبالدليل بأن يعتقد مقتضاه، وما دل عليه من التكرار بقدر ما دل عليه، فإن لم يدل على قدر معين، بأن دل على طلب التكرار بدون حد معين فقياس ما يأتي على مقابل الصحيح، من قوله: فيستوعب.. إلى آخره. جريان مثله هنا ويحتمل الفرق والاكتفاء هنا بما يسمى تكرارًا.

فإن قلت: كان الظاهر أن يقول: فيقتضي التكرار، بدل قوله: فيعمل به؛ لأن الاستثناء من قوله: ولا يقتضي التكرار باعتبار عموم أحواله، فلم حول عن ذلك لما ذكرناه؟

قلت: للإشارة إلى أن التكرار فيما ذكر أيضًا ليس من مقتضى الأمر بل [١٠٣/ب] من خارج فهو مطلق لا يقتضي التكرار، لكن إن دل دليل آخر على التكرار عمل به. وهذا من دقائقه. والأمر الذي دل الدليل على قصد تكرار المأمور به فيه (كالأمر بالصلوات الخمس) كما في قوله تعالى: ﴿**أقيموا الصلاة**﴾ [البقرة:٤٣] فإنه دل الدليل كحديث المعراج على تكرارها.

بأن تفعل كل يوم وليلة مرة (و) مثل (الأمر بصوم رمضان) كما في قوله -عليه الصلاة والسلام- : «**صوموا لرؤيته**»[(١)] أي لرؤية هلال رمضان، فإنه دل الدليل على تكرره كل سنة ، كحديث مسلم عن أنس بن مالك -رضي الله تعالى عنه- قال: نهينا أن نسأل رسول الله -صلى الله عليه وسلم - عن شيء فكان يعجبنا أن يجيء الرجل من أهل البادية، فيسأله ونحن نسمع ، فجاء رجل من أهل البادية فقال: يا محمد، أتانا رسولك فزعم ...إلى آخره. وفيه: وزعم رسولك أن علينا صوم شهر رمضان في سنتنا، قال: «**صدق**» . انتهى[(٢)] .

ففيه كما قال الإمام النووي: أن صوم رمضان يجب في كل سنة[(٣)] أي حيث أضافه إلى السنة دون العمر.

ومقابل الصحيح أقوال، أحدها: (أنه) أي الأمر (يقتضي التكرار) أي يدل على طلب تكرار المأمور به فيحمل عليه مطلقًا، أي سواء علق بشرط أو صفة أو لم يعلق بذلك؛ لأن النهي يقتضي التكرار.

---

(١) أخرجه البخاري في الصوم (١٤٣/٤)، ح(١٩٠٩). ومسلم في الصيام (٧٥٩/٢) ح(١٠٨٠/٤).

(٢) أخرجه مسلم في الإيمان (٤١/١- ٤٢) ح(١٢/١٠).

(٣) انظر: شرح صحيح مسلم للنووي (١٧١/١).

فكذا الأمر بجامع أن كلاً منهما طلب[1] . وأجيب أولاً: بأنه قياس في اللغة وقد بين بطلانه، وثانيًا: بالفرق إما بأن النهي يقتضي انتفاء الحقيقة، وهو منتف بانتفائها[2] في جميع الأوقات ، والأمر يقتضي إثباتها وهو يحصل بمرة، وإما بأن التكرار في الأمر مانع من فعل غيره من المأمورات (بخلاف التكرار في النهي، إذ التروك تجتمع وتجامع كل فعل) بخلاف الأفعال.

وعلى هذا المقابل (فيستوعب) الشخص (المأمور) بالفعل بالمعنى السابق في قوله والأمر : استدعاء الفعل (المطلوب منه ما يمكنه) استيعابه (من زمان العمر له) ليخرج عن عهدة الأمر به، ومن، في قوله: من زمان العمر للتبعيض، وإضافة الزمان إلى العمر بيانية، أو من إضافة الأعم.

وخرج بالتقييد بالإمكان، الزمان المصروف في المحتاج إليه من أكل وشرب ونوم ونحوها، لكن هل المراد بالمحتاج إليه، ما يحصل معه القدرة على التصرف المحتاج إليه من غير مشقة دون ما زاد ، أو أعم من ذلك؟ فيه نظر، والأول قريب وعليه فلا يبعد أن يضم إليه الزيادة في بعض الأوقات لنحو التفكه على وجه لا يلزم شرعًا، وإن لم يحتج إليها، إذ المنع منها في غاية البعد، وهل يمتنع عليه في نحو الأكل الشبع إذا حصلت القدوة المذكورة بدونه؟ فيه نظر، وقد يستبعد امتناعه ولو تعددت المأمورات، فهل يجب تقسيط الزمان عليها مطلقًا سواء أمر بها معًا [١٠٤/ب] أو مرتبًا؟ وعلى هذا فهل يجب تقسيط كل يوم وليلة مثلاً، أو لا؟. بل يجوز أن يجعل لكل واحد منها شهرًا أو سنة مثلاً، أو يفصل في وجوب التقسيط؟.

---

(١) انظر: المستصفى لحجة الدين الغزالي (٢/٢) نهاية السول للإسنوي (٣٢/٢ - ٣٣) المعتمد لأبي الحسين البصري (١٠٨/١) اللمع لأبي إسحاق الشيرازي (ص٨).

(٢) انظر: نهاية السول للإسنوي (٣١/٢).

....

في ذلك نظر، ثم رأيت الإمام الرازي وأتباعه، استدلوا على عدم التكرار بأنه لو كان للتكرار لعم الأوقات كلها لعدم أولوية وقت دون وقت، والتعميم باطل بوجهين:

أحدهما: أنه تكليف بما لا يطاق.

والثاني: أنه يلزم أن ينسخه كل تكليف يأتي بعده لا يمكن أن يجامعه في الوجود ؛ لأن الاستغراق الثابت بالأول يزول بالاستغراق الثابت بالثاني، وليس كذلك، واحترزوا بقولهم: لا يجامعه في الوجود عن نحو الصوم مع الصلاة.

ورأيت عن الأردبيلي أنه قال: في كل من الدليلين الدالين على البطلان نظر.

أما الأول: فلأن الأوقات الضرورية لقضاء الحاجة وغيره، لا يمكن فيها الاشتغال بالمأمور خارجة عن تناول الأمر بالفعل، فلا يلزم تكليف ما لا يطاق.

وأما الثاني: فلأن النسخ إنما يلزم أن لو كان الأمر الثاني مطلقًا غير مخصص ببعض الأوقات شرعًا، أو عقلاً، ومثل هذا غير واقع في الشرع أصلاً، ولو وقع لالتزم الخصم وقوع النسخ، وأما إذا كان الأمر الثاني مخصوصًا ببعض الأوقات، فلا يلزم النسخ للأول بل يلزم تخصيصه ببعض الأوقات، ولا امتناع في ذلك عقلاً، مع أنه غير [١٠٥/أ] واقع أيضًا على الوجه المفروض لا في الشرع ولا في غيره. انتهى.

وفيه بيان حكم ما إذا ترتب الأمر بالمأمورات، دون ما إذا وقع الأمر بها دفعة مع الإطلاق إذ لا يتأتى حينئذٍ نسخ ولا تخصيص.

وهذه المباحث المفرعة على مقابلٍ الصحيح تأتي على الصحيح أيضًا إذا دل دليل على التكرار.

وعمل استيعاب المأمور بالمطلوب ما يمكنه من زمان العمر (حيث لا بيان) كائن (الأمد) أي لزمان الفعل (المأمور به) بخلاف ما إذ بين زمانه بتعين قدر من الزمان أو قدر من عدد المرات واحدة أو أكثر، فيستوعب ذلك الزمن ويأتي بذلك القدر دون غيره، فقوله: لأمد، خبر لا، وليس متعلقًا باسمها ، وإلا كان شبيهًا بالمضاف ووجب نصبه وتنوينه، اللهم إلا أن يبنى على قول بعض النحاة، إنه لا يجب تنوين الشبيه بالمضاف، وإنما استوعب ما يمكنه من زمان العمر حيث لا بيان لأمد المأمور به (لانتفاء مرجح بعضه) أي بعض ما يمكنه من زمان العمر (على بعض منه) في إيقاع المأمور به فيه، فلو جاز إيقاعه في بعض منه دون بعض كان ترجيحًا من غير مرجح (وهو لا يجوز ، لا يقال: إرادة الفاعل كافية في الترجيح، والممتنع إنما هو الترجيح من غير مرجح) وهو غير لازم مما ذكر ويمكن أن يحمل كلامه على هذا؛ لأنه إذا انتفى مرجح البعض لزم من تخصيصه [١٠٥/ب] بالإيقاع فيه، ترجحه على البعض الآخر بلا مرجح، وفيه تطويل اللازم ترجيحه لا ترجحه، لأنا نقول، الإرادة غير معلومة هنا.

نعم، قد يتجه الجواب بأنه إنما يلزم الترجيح المذكور، لو تقيد الفعل ببعض بعينه وليس كذلك، بل جميع الأبعاض صالحة له، ووقوعه في بعض بعينه بإرادة الفاعل لا محذور فيه. فليتأمل. ولو تعدد الأمر مع العطف أو دونه بمماثل[1] .

---

(١) أما إن اختلف المأمور به فلا خلاف في اقتضاء المأمورين على اختلاف المذاهب في الوجوب والندب والوقف، وسواء أمكن الجمع بينهما كالصلاة مع الصوم أم لم يمكن الجمع كالصلاة في مكانين، أو الصلاة مع أداء الزكاة، وإن تماثل فإما أن يكون المأمور به قابلاً للتكرار أو لا يكون قابلاً له، فإن لم يكن قابلاً له كقوله (صم يوم الجمعة، صم يوم الجمعة) فإنه للتأكيد المحض، وإن كان قابلاً للتكرار، =

ففي تعدد المأمور به وعدمه تفصيل وخلاف في المبسوطات[١] .

ولعل ذلك على القول بعدم التكرار، وعليه فالوجه أن المراد التكرار بعد تكرار الأمر. فليتأمل.

(**ولا يقتضي**) أي الأمر (**الفور**) أي المبادرة عقب وروده بفعل المأمور به. (**ولا التراخي**) أي لا يدل على واحد منهما، بل على مجرد طلب الفعل من غير تقييد بواحد منهما.

قال المصنف في البرهان: وهذا ما ينسب إلى الشافعي وأصحابه -رضي الله تعالى عنهم-[٢] . وقال في المحصول: إنه الحق[٣] .

=

فإن كانت العادة مما تمنع من تكرره كقول السيد لعبده: (اسقني ماءً اسقني ماءً) أو كان الثاني منهما معرفًا كقوله: (أعط زيدًا درهمًا أعط زيدًا الدرهم) فلا خلاف في كون الثاني مؤكدًا للأول.

انظر: إحكام الأحكام لسيف الدين الآمدي (٢/٢٧١ - ٢٧٢).

(١) اعلم أنهم اختلفوا فيما إذا تعاقب أمران هل يكون الثاني للتأكيد فيكون المطلوب الفعل مرة واحدة، أو للتأسي، فيكون المطلوب الفعل مكررًا وذلك نحو أن يقال: (صل ركعتين، صل ركعتين).

فقال الجبائي وبعض الشافعية: إنه للتأكيد، والمطلوب المدة من الفعل، فالوجوب وجوب واحد، واختاره الشيخ ابن الهمام.

انظر: فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت (١/٣٩) وذهب الأكثر إلى أنه للتأسي، وهو قول فخر الدين الرازي، وسيف الدين الآمدي. انظر: إحكام الأحكام للآمدي (٢/٢٧٢).

(٢) انظر البرهان (١/٢٣٢).

(٣) انظر: المحصول لفخر الدين الرازي (١/٢٤٧).

واختاره الآمدي[1] والبيضاوي[2] وابن الحاجب[3] وصححه في جمع الجوامع[4] وذلك لأن الغرض منه إيجاد الفعل المأمور به بالمعنى السابق (من غير اختصاص) للفعل (بالزمان الأول) وهو ما يعقب الأمر أي من غير قصر له عليه، فقوله: (دون الزمان الثاني) وهو ما عدا الأول مستدرك؟ وأقول: هذا الدليل [١٠٦/أ] مصادرة على المطلوب بلا شبهة.

فإن عدم اختصاصه بالزمان الأول هو أول المسألة بلا مرية، ولو قال بدل هذا: لأن الغرض منه إيجاد الفعل، وهو حاصل بغير الزمان الأول، كان مصادرة أيضًا لأن القائل بالفور يزعم أن الغرض منه إيجاد الفعل، (وهو حاصل بغير الزمان الأول) وأن يكون في الزمان الأول، فلعل الاستدلال بنظير ما سبق عن المحصول في مسألة التكرار.

(وقيل: يقتضي) أي الأمر (الفور)[5] لأن النهي يفيد الفور، فكذا الأمر بجامع أن كلاًّ طلب وأجيب بمثل ما تقدم في التكرار.

وقيل: يقتضي التراخي ويأتي آنفًا ما فيه، وهذا كله عند الإطلاق، فإن قيدت الصيغة بوقت مضيق، أو موسع، أو بفور، أو تراخٍ، كان الحكم بحسب ما قيدت به.

---

(١) انظر: إحكام الأحكام لسيف الدين الآمدي (٢/٢٤٢).

(٢) انظر: نهاية السول للإسنوي (٢/٢٨٦).

(٣) انظر: شرح العضد على ابن الحاجب (٢/٨٣).

(٤) انظر: شرح الجلال المحلى على جمع الجوامع (١/٤٨٣ - ٤٨٥).

(٥) فيجب الإتيان به في أول أوقات الإمكان للفعل المأمور به، وعزي إلى المالكية، والحنابلة، وبعض الحنفية، والشافعية. انظر: شرح مسلم الثبوت (١/٣٧٨ - ٣٨٨) إرشاد الفحول للشوكاني (١/٣٥٤).

قال المصنف في البرهان: ومن قالها إنها -أي الصيغة- على التراخي، فلفظه مدخول فإن مقتضى إفادة التراخي، أنه لو فرض الامتثال على الفور لم يعتد به وليس هذا معتقد أحد. انتهى[1] .

وقال الشيخ أبو إسحاق الشيرازي في شرح اللمع: إذا ورد الأمر مطلقًا -أي غير مقيد بوقت أو فور كما أشار إليه بعضهم- وجب اعتقاد وجوبه والعزم على فعله على الفور، أما الفعل فيبنى على المسألة الماضية، فإن قلنا: الأمر يقتضي [١٠٦/ب] التكرار بالمستطاع فإنه يجب على الفور الفعل، وإن قلنا : الأمـــر يقتضي مرة واحدة، فهل تكون المرة على الفور أم لا؟.

اختلف أصحابنا فيه، إلى أن قال: وربما غلط بعض أصحابنا في العبارة عن هذه المسألة، فقال: الأمر يقتضي التراخي، وهذه العبارة ليست صحيحة لأن أحدًا لم يقل: إن الأمر يقتضي التراخي، وإنما يقولون: هل يقتضي الفور أم لا؟ انتهى.

وقضيته أن العزم واجب على الفور اتفاقًا مطلقًا، وإنه لا يسقط وجوبه وإن قلنا بالتكرار ، أو وجوب الفعل على الفور، أو على التراخي، لكنه بادر بالفعل عقب فهم التكليف. وفيه نظر ظاهر، والوجه الوجيه الذي لا محيص عنه ، هو الاكتفاء بالمبادرة بالفعل عن العزم . هذا في الأمر المطلق كما تقرر، أما المقيد بوقت معين، فهل يجب العزم فورًا في أول وقته على الفعل فيه حيث أخره عن أول الوقت؟ وجهان حكاهما جمع، منهم القاضي أبو الطيب والماوردي والشيخ أبو إسحاق في شرح اللمع، أحدهما ورجحه النووي في شرح المهذب الوجوب[2] .

---

(١) انظر: البرهان لإمام الحرمين (٢٣٣/١).

(٢) انظر: شرح المهذب (٤٩/٣).

....

ولا يجب تجديده في كل جزء من الوقت بل يكفي وجوده أول الوقت ثم ينسحب على أجزاء الوقت كانسحاب النية على أجزاء العبادة الطويلة بعد غروبها، فالواجب [١٠٧/أ] بمجرد تعلق التكليف في مسألتي الإطلاق والتقييد، إما الفعل أو العزم على الفعل في الوقت، وقد أشار المصنف في البرهان إلى الاعتراض على إيجاب العزم في أول الوقت[١] بدلاً عن الفعل، بأنه يلزمه نفي وجوب الفعل، لأنه صار الواجب أحد الأمرين فلا يكون أحدهما بعينه واجبًا كما قرروه في الواجب المخير، فلا يكون الفعل بعينه كالصلاة واجبًا.

ويجاب: بأن اللازم مما ذكر أن يكون الواجب أحد الأمرين بالنسبة لأول الوقت لا مطلقًا، ولا محذور في ذلك، وإنما المحذور انتفاء وجوب خصوص الفعل على الإطلاق، وهو غير لازم من ذلك، والحاصل أن خصوص الفعل بالنسبة لأول الوقت غير واجب وبالنسبة لجملة الوقت واجب، فلا يجوز إخلاء الوقت عنه بالمرة.

وفي البرهان: قد اشتهر من مذهب الإمام الشافعي -رضي الله عنه- أن الصلاة تتصف بالوجوب في أول الوقت ، وظهر خلاف أبي حنيفة له[٢] ثم صح من نصه: واتفاق ذوي التحقيق من أصحابه، أن من أخر الصلاة عن أول وقتها ومات في أثناء الوقت، لم يلق الله عاصيًا، فإن كان كذلك، فلا معنى عندي لوصف الصلاة بالوجوب في أول الوقت إلا على تأويل، وهو أن الصلاة لو أقيمت في أول [١٠٧/ب] الوقت لوقعت على مرتبة الواجبات وأجزأت، وهي على القطع كالزكاة تعجل قبل حلول الحول.

---

(١) انظر: البرهان لإمام الحرمين (٢٣٩/١).

(٢) انظر: أصول السرخسي (٣٠/١- ٣١).

ولا يدرأ هذا التحقيق قول الفقهاء: إن عبادات الأبدان لا تقدم على أوقات وجوبها، فإن الذي ذكرناه إظهار منا لخلاف ما استعدوه قطعًا. انتهى[1] ، وبما ذكرناه في جواب اعتراضه السابق يتضح الجواب عن جميع ما ذكره هنا ، إذ قد يظهر منه أن الواجب في أول الوقت هو أحد الأمرين دون خصوص الفعل، ولا شبهة حينئذ في أن اتصاف أحد الأمرين بالوجوب في غاية الوضوح، فإنه إذا خلا عنه أولًا الوقت، بأن انتفى الأمران جميعًا كان عاصيًا. وأما عدم العصيان بخلوه عن خصوص الفعل فلعدم وجوبه، ولا في أنه إذا أتى بخصوص الفعل كما في أول وقته يكون واقعًا في أول وقته؛ لأن أحد ماصدقي الواجب كما في خصال الكفارة، فلا يكون كالزكاة تعجل قبل حلول الحول.

وقد ظهر (أن قول الفقهاء) إن عبادات الأبدان، لا تقدم على أوقات وجوبها صحيح لم يصح ما يعارضه، فتأمل ذلك كله، فإنه في غاية الوضوح مع التأمل الصحيح.

ومحل عدم عصيان من أخر عن أول الوقت ومات في أثنائه، ما لم يظن الموت قبل فعله وإلا عصى لظنه فوات الواجب بالتأخير ومحله أيضًا في غير الواجب الذي [١٠٨/أ] وقته العمر (أما الذي وقته العمر) كالحج فمن أخره بعد أن أمكنه فعله مع ظن السلامة من الموت إلى مضي وقت يمكن فعله فيه ومات قبل الفعل عصى من أخر سني الإمكان والفرق بينهما أنه لو انتفى عصيانه مطلقًا لم يتحقق الوجوب بخلاف ما له وقت معين فإنه لجواز التأخير غاية معلومة، وهي ألا يبقى من الوقت ما يسعه فيتحقق معها الوجوب.

---

(١) انظر: البرهان لإمام الحرمين (٢٤٠/١).

والأمر بإيجاد الفعل أمر به ، وبما لا يتم الفعل إلا به، كالأمر بالصلاة أمر بالطهارة المؤدية إليها ....

وحاصله أن جواز التأخير عن أول الوقت مع ظن السلامة مشروط بسلامة العاقبة فيما وقته العمر دون ما له وقت معين[1] والفرق بينهما أن تعليق الجواز على سلامة العاقبة يستلزم ألا يكون لجواز التأخير فائدة ، إذ لا يمكن المكلف العمل بمقتضاه لعدم إمكان إطلاعه على السلامة، فلم يجز تعليق الجواز بذلك إلا فيما وقته العمر لئلاً تنتفي فائدة الوجوب فيه، بخلاف ما وقته معين ، لحصول فائدته بعصيانه إذا أخر لوقت لا يسعه (وعلى ذلك) أي على القول بأن الأمر يقتضي الفور (من قال: إنه) أي الأمر (يقتضي التكرار) كبعض القائلين بأنه لا يقتضي التكرار، لأن من لازم وجوب التكرار، بأنه يستوعب بالمأمور ما يمكنه من زمان العمر كما تقدم وجوب الفور إذ لو جاز التأخير عقب الأمر مع [١٠٨/ب] الإمكان لخلا عنه بعض ما يمكنه من زمان العمر، فلم يكن الاستيعاب على الوجه المذكور واجبًا، وهو خلاف المقرر.

فالحاصل أن من قال: إنه للتكرار، قال: إنه للفور، ومن قال: إنه ليس للتكرار اختلفوا في كونه للفور.

(**والأمر بإيجاد الفعل**) الذي لم يقيد وجوبه بما يتوقف وجوبه عليه (**أمر به**) أي بذلك الفعل، أو بإيجاده ولا كلام (**وبما لا يتم**) ذلك (**الفعل**) شرعًا أو عادة أو عقلاً (**إلا به**)[2] إذا كان مقدورًا للمكلف ويسمى مقدمة الواجب.

---

(١) انظر: الآيات البينات للعبادي (١/٢٦٥).

(٢) انظر: المستصفى لحجة الدين الغزالي (١/٧١) المحصول لفخر الدين الرازي (١/٢٨٩) إحكام الأحكام لسيف الدين الآمدي (١/٨٣). نهاية السول للإسنوي (١/٧١) اللمع لأبي إسحاق الشيرازي (ص١٠).

قال الشارح في شرح جمع الجوامع تبعًا لغيره: إذ لو لم يجب -أي ما لا يتم الواجب إلا به- بوجوب الواجب لجاز ترك الواجب المتوقف عليه. انتهى[1].

واعترض بأن الكلام في وجوبه بوجوب الواجب لا مطلقًا، ولا يلزم من عدم وجوبه بوجوب الواجب عدم وجوبه مطلقًا حتى يلزم جواز ترك الواجب.

وقد يجاب بأن الفرض أنه ليس هناك أمر آخر يقتضي الوجوب وذلك (**كالأمر بالصلاة**) فهو (**أمر**) بالصلاة و(**بالطهارة المؤدية إليها**) أي الموصلة إلى صحة الصلاة إذا وقعت معها (فإن الصلاة لا تصح بدون الطهارة) فتكون الطهارة طريقًا موصلاً إلى صحتها، ضرورة توقف صحتها على وجودها ، وكالأمر بغسل الوجه أمر بغسل جزء من سائر ما حواليه كالرأس والرقبة، إذ استيعاب [١٠٩/أ] الوجه بالغسل لا يمكن عادة بدون ذلك، وكالأمر بالقيام أمر بترك القعود إذ لا يمكن عقلاً بدونه.

فإن قلت: لم أضاف المصنف الأمر تارة إلى إيجاد الفعل كما في قوله: والأمر بإيجاد الفعل، وأخرى إلى نفس الفعل، كما في قوله: كالأمر بالصلاة، ولا جائز أن يكون ذلك تفننًا لتغايرها قطعًا.

وحمل أحدهما على الآخر بعيد مخالف للظاهر وإذا كان المأمور به أحدهما لا يكون الآخر مأمورًا به، لأن الغرض اتحاد المأمور به؟

---

(١) انظر: شرح الجلال المحلى على جمع الجوامع (٢٥١/١).

قلت: للإشارة إلى قلة الفرق بينهما، فإنه لا مغايرة بينهما بحسب الخارج وبينهما في الذهن تغاير التأثير والأثر، وإن كان مناط التكليف هو نفس الفعل لا إيجاده كما قدمنا ذلك، فهذا من دقائقه.

وخرج بتقييد الفعل بكونه لم يقيد وجوبه بما يتوقف عليه، ما قيد وجوبه بذلك كالزكاة المتوقف وجوبها على ملك النصاب، فالأمر بها ليس أمرًا بتحصيل النصاب وبتقييد ما لا يتم الفعل إلا به لكونه مقدورًا للمكلف وغيره كحضور العدد في الجمعة فإنه غير مقدور لآحاد المكلفين ويتوقف عليه وجود الجمعة، كما يتوقف وجودها على وجود العدد، فالأمر بها ليس أمرًا بحضوره ، وقضية التقييد بآحاد المكلفين [١٠٩/ب] الوجوب على نحو الإمام الأعظم، لكن قد يقال: لا يتأتى ذلك في نحو هذا المثال لأن إزالة المنكر واجبة على الإمام ، وإلزامه العدد بالحضور عند امتناعهم عنه من ذلك وقد يقال: يجب الإلزام بجهتين، إزالة المنكر، ولكونه لا يتم الواجب إلا به.

فإن قلت: إزالة المنكر واجبة على غير الإمام أيضًا، وقد يكون حضور العدد مقدورًا للآحاد أيضًا.

قلت: يمكن أن يكون الكلام مفروضًا عند العجز عنهما، أما عند القدرة عليهما فالأمر على ما سبق في الإمام. فليتأمل.

(وإذا فعل) (بالبناء للمفعول) وفسر المفعول بقوله: (أي) الفعل (المأمور به) بالمعنى السابق، أي فعله المأمور به على الوجه المطلوب منه شرعًا حين الفعل.

وإنما اختار البناء للمفعول مع صحة البناء للفاعل أيضًا وهو ضمير الفاعل المفهوم من الفعل، أو المأمور الآتي.

على أن يكون من باب التنازع لما فيه من التكلف أما في الأول فظاهر، وأما في الثاني، فلأن فيه عود الضمير على متأخر لفظًا ورتبة، مع الاستغناء عنه، وإن جاز مثل ذلك في التنازع.

(**يخرج**) الشخص (**المأمور عن العهدة**) أي عهدة ذلك (**الأمر**) وهي تعلقه به فينقطع تعلقه به (ويتصف ذلك الفعل) المأمور به (بالإجزاء)[1] [١١٠/أ] فإن قلت: كيف ينقطع تعلقه به، ويتصف بالإجزاء مع أنه قد يجب الإتيان به مرة أخرى ، كالصلاة بالتيمم لفقد الماء في موضع يغلب فيه وجود الماء؟ قلت: قد أوضح المصنف في البرهان في هذا المقام الحال بما لا يبقى معه إشكال ، فقال: وإذا وقع المأمور به المقتضى على حسب الاقتضاء أجزأ وكفى والمسألة مترجمة بأن موافقة الأمر تتضمن الإجزاء ، فذهب بعض المستظرفين في علم الأصول من الفقهاء إلى أن الإجزاء لا يثبت إلا بقرينة وإن وقع الفعل على حسب الاقتضاء ، وسقوط هذا المذهب واضح لا حاجة إلى تكلف فيه، ولكن تحرير الكلام على أرفع وجه وأقربه، أن تقول لمن تشبث بالخلاف في المسألة : أتُسلِّم أن الأمر لا يقتضي حالة الإطلاق تكرير الفعل؟ فإن لم تسلم ذلك رددنا الكلام إلى المساق المتقدم في الرد على أصحاب التكرار.

---

(١) انظر: إحكام الأحكام لسيف الدين الآمدي (٢/٢٥٦) المحصول لفخر الدين الرازي (١/٣٢٢) المستصفى لحجة الدين الغزالي (٢/١٢) المعتمد لأبي الحسين البصري (١/٩٠) اللمع للشيرازي (ص ١١) المختصر في أصول الفقه لابن اللحام (ص١٠٢) إرشاد الفحول للشوكاني (١/٣٦٥ - ٣٦٦).

وإن سلم ذلك وقع الامتثال، ولا معنى للإجزاء إلا قيام المخاطب بموجب الأمر من غير أن يبقى طلبه من قضية الأمر، ولئن فرض فارض اقتضاء آخر فلا بد من تقدير أمر جديد، ولا منع من تقدير ذلك ولا يتصور مع هذا الفن من الكلام مراده وتشبثه بالاعتراض فإن قيل: الحاج إذا فسد حجه، فهو مأمور بالمضي في فاسد الحج، وإذا مضى فيه كما أمر، لزمه في مستقبل الزمان افتتاح حج جديد ، فلم يقع - إذن- مضيه [١١٠/ب] مجزيًا عنه وإن كان مأمورًا به.

فنقول: إن كان ما خاض فيه أولاً حجًا مفروضًا، فالخطاب بإيقاع حج صحيح قائم دائم، والإفساد مُنافٍ لحق الامتثال، وليس المضي في الفاسد مقتضى الأمر بالحج الصحيح، وإنما هو متلقى من أمر جديد يختص بالحج فثبت الجريان في الفاسد بأمر جديد (وبقي على المفسد) (حق بالقيام في الأمر الأول، وإن كان الحج تطوعًا فيجب القضاء على المفسد بأمر جديد) وليس ذلك من مقتضى الأمر بالمضي. وهذا لا غموض فيه، وقد يتعارض على الفقيه الفرق بين الفساد والفوات والتحلل بعذر الإحصار، وحظ الأصولي في هذه المسائل أن موجب القضاء تقدير أمر جديد في كل ما يتلقى من الأمر الأول، وهذا ليس بالعسر بل هو مقطوع به، ولست أرى هذه المسألة خلافية ولا المعترض فيها بإشكال الفقه معدودًا خلافه. انتهى[1].

ومنه يعلم أن الخروج عن العهدة والاتصاف بالإجزاء متلازمان، بل متحدان، ألا ترى إلى قوله: ولا معنى للإجزاء إلا قيام المخاطب بموجب الأمر، من غير أن يبقى طلبه من قضية الأمر.

---

(١) انظر: البرهان لإمام الحرمين (٢٥٥/١ - ٢٥٧).

وفي العضد: اعلم أن الإجزاء يفسر بتفسيرين: أحدهما حصول الامتثال [١١١/أ] به، والآخر سقوط القضاء به، فإن فسر بحصول الامتثال، فلا شك أن إتيان المأمور به على وجهه يحققه ، وذلك متفق عليه، فإن معنى الامتثال وحقيقته ذلك وإن فسر بسقوط القضاء، فقد اختلف فيه، والمختار أنه يستلزمه أي أن إتيان المأمور به يستلزم الإجزاء المفسر بسقوط القضاء. وقال عبد الجبار: لا يستلزمه.

وقال في المنتهى: إن أراد أنه لا يمتنع أن يراد أمر بعده بمثله فمسلم، ويرجع النزاع في تسميته قضاء، وإن أراد ألا يدل على سقوطه فساقط. انتهى[١] .

ثم أجاب عن وجوب قضاء الصلاة على من صلى بظن الطهارة فبان محدثًا، بأن المأمور به صلاة بظن الطهارة، وإذا تبين خلافه وجب مثله بأمر آخر، فهذا واجب مستأنف، والأول قد سقط ولا يقضى، وتسمية الثاني قضاء مجازًا، لأنه مثل الأول. انتهى[٢] .

قال المولى التفتازاني: قوله: فهذا واجب مستأنف بأمر مجدد، ويسمى قضاء لمشابهته القضاء في كونه مثل الأداء، ولا يخفى أن هذا بعيد، إذ لم يعهد للفجر فرض غير الأداء والقضاء، ولو سلم فيمكن أن يقال بذلك في كل قضاء، فلا يوجد قضاء حقيقة قطعًا.

قيل: الأحسن أن يقال: إنه مأمور بصلاة بطهارة يقينًا أو ظنًا لا يتبين خطؤه.

قلنا: فيلزم عند تعين الخطأ ظهور إثمه لتركه المأمور به. انتهى.

---

(١) انظر: العضد على ابن الحاجب (٢/٩٠-٩١).

(٢) انظر: العضد على ابن الحاجب (٢/٩١).

الذي يدخل في الأمر والنهي ، وما لا يدخل : يدخل في خطاب الله تعالى المؤمنون، والساهي، والصبي، والمجنون غير داخلين في الخطاب ....

ولا يخفى ظهور كلام الفقهاء جدًّا في أنه حيث كان بعد الوقت كان قضاء حقيقة اللهم إلا أن يؤول على ما هنا. فليتأمل.

(**الذي يدخل في**) متعلق (**الأمر والنهي**) وهو الشخص المأمور والمنهي (**وما لا يدخل**) فيه، وصح التعبير (بما) وإن كان من أريد بها من نوع العاقل لتتريله مترلة غير العاقل بمناسبة صفاته المذكورة لعدم العقل، أو لأن المراد صفات من يعقل، كالساهي، كما قيل في قوله تعالى: ﴿**فانكحوا ما طاب لكم من النساء**﴾ على أن (ما) تستعمل قليلاً في العاقل (هذه) أي الكلمات أو الألفاظ ، أو هذا اللفظ وأنث الإشارة باعتبار الجزء، وهو قوله: (ترجمة) أي مترجم ومعبر بها عن موضوع هذا المبحث.

فقوله: الذي يدخل وما عطف عليه، خبر، بعد حذف المضاف عن مبتدأ محذوف ، والتقدير: هذا باب الذي يدخل إلى آخره، أي باب يبين فيه ذلك أو مبتدأ محذوف الخبر، أي ما يذكر الآن.

(**يدخل في**) متعلق (**خطاب الله تعالى المؤمنون**) في الجملة بقرينة ما يأتي: والمراد بهم ما يشمل المؤمنات ، لكنه غلب الأشرف، أو هو على ظاهره وأحال حكم الإناث على المقايسة، وفي هذا الكلام إشارة إلى أن طلب الفعل وطلب الترك [١١٢/أ] اللذين هما جنس الأمر والنهي، نفس الكلام النفسي فإنه حمل الخطاب على الأمر والنهي ، حيث ترجم بالذي يدخل فيهما والذي لا يدخل ثم بين ذلك بالدخول في الخطاب وعدم الدخول فيه ، وقد حد الأمر بأنه طلب الفعل كما تقدم والنهي بأنه طلب الترك كما يأتي، وخطاب الله هو كلامه النفسي الأزلي، وممن صرح بأن طلب الفعل أو الترك هو نفس الكلام النفسي العلامة المحقق العضد[1] اللهم إلا أن يريد المصنف بالأمر والنهي والخطاب العبارات، لكن سبق الإشكال في صحة حمل الأمر في كلامه على اللفظي.

---

(١) انظر: شرح العضد على ابن الحاجب (٧٧/٢).

والمراد بخطاب الله -تعالى- إما خطاب الأمر والنهي فقط، اقتصاراً على بيان ما هو الأهم وإما الأعم الشامل لخطاب الإباحة، وغاية ما يلزم على هذا هو الزيادة على ما في الترجمة كما أنها لازمة على الأول أيضًا بناء على عدم تناول الأمر والنهي، الندب والكراهة كما اقتضاه كلام المصنف. اللهم إلا أن يريد بخطاب الله، ما يخص أمر الإيجاب ونهي التحريم، فلا يثبت لزومها على الأول.

(وسيأتي الكلام في) دخول (الكفار) في الخطاب. (**والساهي**) والمراد به الجنس الشامل للأنثى أو خصوص الذكر، وأحال حكم غيره على المقايسة ، وكذا يقال فيما يأتي من الصبي والمجنون ، وقد سبق في حد الجهل إشارة إلى معنى (١١٢/ب) الساهي لكن لا يبعد أن يراد به هنا: كل من لا يتأهل لفهم الخطاب، مما عدا الصبي والمجنون، ومنه السكران، وإن ألحقوا (المتعدي بسكره بالصاحي) في الأحكام تغليظًا عليه على ما تقرر في الفروع[1] .

(**والصبي**) ولو مميزاً (**والمجنون**) من المؤمنين أو مطلقًا في الثلاثة (**غير داخلين**) حال السهو والصبا والجنون (**في**) متعلق (**الخطاب**) مطلقًا (لانتفاء التكليف عنهم) وهو إلزام ما فيه كلفة أو طلبة، قولان وجههما في البرهان الأول[2] وصححه غيره، إذ انتفى التكليف عنهم لم يدخلوا في متعلق الخطاب إذ الدخول في متعلق الخطاب فرع إرادة تكليف الداخل فيه.

(١) انظر: المستصفى لحجة الدين الغزالي (٨٤/١). فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت (١٤٥/١) إحكام الأحكام لسيف الدين الآمدي (١٥٢/١).

(٢) انظر: البرهان لإمام الحرمين (١٠١/١).

....

فإن قلت: هذا الدليل إنما يفيد انتفاء دخولهم في الخطاب الأمري والنهيي بل في الإيجابي والتحريمي فقط على القول الأول في معنى التكليف، وقد تقدم جواز حمل الخطاب على ما يعم خطاب الإباحة أيضًا ، فلا يكون الدليل مثبتًا لكل المدعى.

قلت: كل من الندب والكراهة والإباحة إنما يثبت حيث يثبت الوجوب والتحريم، بمعنى أنها لا تتعلق إلا بما يتعلقان به، فإذا انتفيا عن واحد، وجب انتفاؤها عنه أيضًا ، وحينئذ يصح أن يستدل على عدم دخول المذكورين في الخطاب مطلقًا بانتفاء إلزامهم ما فيه كلفة، لأنه يستلزم عدم توجه الخطاب مطلقًا إليهم. فليتأمل [١١٣/أ].

فإن قلت: قد يكون الشارح بنى ما علل به من انتفاء التكليف عن نحو: الساهي والمجنون على القول بعدم جواز تكليف ما لا يطاق.

ولهذا قال الأصفهاني في شرح المحصول: ونقول أيضًا: تفرع هذه المسألة على القول بتكليف ما لا يطاق، والمخالف في المسألة القائلون بتجويزه، واللائق بمذهب المصنف في هذه المسألة (القول بتجويز تكليف الغافل وذلك لكونه يختار) القول بتجويز ما لا يطاق، والمخالف في هذه المسألة هم القائلون بأن التكليف بالمحال لا يجوز وبالجملة هذه المسألة مفرعة على تلك القاعدة. انتهى.

وقال البيضاوي: لا يجوز تكليف الغافل من أحال تكليف المحال[١] انتهى.

ومثل الإسنوي الغافل بقوله: كالساهي، والنائم، والمجنون، والسكران، وغيرهم. انتهى[٢] .

---

(١) انظر: منهاج الأصول ومعه الإسنوي (٣١٤/١).

(٢) انظر: نهاية السول للإسنوي (٩٩/١).

قلت: يحتمل أن يكون مقصوده ذلك جريًا على كلام المصنف، فإن مختاره امتناع تكليف ما لا يطاق ، كما يعلم من البرهان[1] وإن أقر الشراح جمع الجوامع على ترجيح جواز التكليف بالمحال مطلقًا[2] .

وترجيح وقوع الممتنع بالغير لا بالذات[3] ، ويحتمل أنه يمتنع تكليفهم وإن جوزنا تكليف المحال جريًا على ما نقله الإسنوي عن ابن التلمساني وغيره [١١٣/ب] من الفرق بين التكليف بالمحال (وتكليف المحال) بأن الأول ما يكون الخلل فيه راجعًا إلى المأمور به، والثاني ما يكون الخلل فيه راجعًا إلى المأمور كتكليف الغافل. انتهى بمعناه.

وقد يؤيد هذا الاحتمال أنه في شرح قول جمع الجوامع، والصواب امتناع تكليف الغافل والملجأ، قال: وقيل بجواز تكليف الغافل والملجأ بناء على جواز التكليف بما لا يطاق كحمل الواحد الصخرة العظيمة ، ورد بأن الفائدة في التكليف بما لا يطاق من الاختبار هل يأخذ في المقدمات منتفية في تكليف الغافل والملجأ؟ انتهى[4] .

نعم، فيما ورد به نظر فإن اعتبار هذه الفائدة إنما هو على سبيل التنزل، وإلا فنحن نمنع أولاً: اعتبار ظهور الفائدة[5] لأن ظهور الحكمة والمصلحة للعقل في أفعال الله تعالى غير لازم، لا سيما على أصلها، ﴿**لا يسأل عما يفعل**﴾ على أن انتفاء الفائدة في الملجأ ممنوع ، لإمكان اختباره ، هل يعزم على المطلوب منه لو تمكن أو لا؟

---

(١) انظر: البرهان لإمام الحرمين (١/١٠٤).

(٢) انظر: شرح الجلال المحلى على جمع الجوامع (١/٢٦٩، ٢٧٠).

(٣) انظر: شرح الجلال المحلى على جمع الجوامع (١/٢٧١).

(٤) انظر: شرح الجلال المحلى على جمع الجوامع (١/٩٦).

(٥) انظر: شرح الجلال المحلى على جمع الجوامع (١/١٠٠ - ١٠٢).

تنبيه: قد يؤخذ من تمثيل الغافل فيما سبق بنحو المجنون، ثبوت الاختلاف في كونه مكلفًا.

وقد يجاب بأنه إنما يقتضي ثبوت الاختلاف في جواز كونه مكلفًا لا في وقوعه. فليتأمل . ولما كان الحكم بعدم دخول الساهي في الخطاب، مظنة توهم أنه لا يلحقه شيء من الخلل الواقع حال سهوه، أو أن لحوق ذلك الخلل منافٍ لعدم [١١٤/أ] دخوله في الخطاب وليس كذلك فيهما، دفع ذلك التوهمَ بقوله: (ويؤمر) ويخاطب (الساهي بعد ذهاب السهو عنه) لا قبله بخطاب جديد (يجبر خلل السهو) أي الخلل الواقع حال سهوه، وتجدد الخطاب من حيث تعلقه لا ذاته كما هو معلوم، وجبر ما ذكر (كقضاء ما فاته) حال سهوه (من الصلاة وضمان) أي غرم (بدل ما أتلفه) حال سهوه، من مثل أو قيمة على ما تقرر في الفروع.

فالضمان هنا بمعنى الغرم مضاف لمحذوف، ويجوز أن يكون بمعنى المضمون على حذف مضاف، أي وكأداء مضمون ما أتلفه، أي ما يضمن به من مثل أو قيمة ولا فرق فيما أتلفه بين كونه نفسًا أو مالاً.

وحينئذ فقد يقال: لو ترك قوله: (من المال) كان أولى ليدخل غير المال كالنفس، اللهم إلا أن يجعل حالاً من المضاف على الوجه الثاني فيه. وتكون القيمة شاملة للدية مجازًا. فليس جبر الخلل كقضاء الصلاة وضمان المتلف بخطاب حال السهو ليكون منافيًا لما ذكره من عدم دخوله في الخطاب، بل بخطاب جديد بعد ذهاب السهو كما تقرر فلا إشكال.

وأما اشتغال ذمته بالصلاة وببدل المتلف حال سهوه، فهو لوجود سبب ذلك في حقه من إدراك الوقت ، ومن الإتلاف لا بخطابه حال السهو، حتى لا ينافي [١١٤/ب] ما ذكره، فهاهنا شيئان:

....

أحدهما: اشتغال ذمته بالصلاة والضمان، وهذا ثابت حال السهو لإدراك سببه لا لخطابه حينئذ.

والثاني: وجوب القضاء وأداء البدل، وهذا ثابت بعد زوال السهو لا قبله بخطاب جديد لا بخطاب حال السهو.

فإن قلت: يشكل على ما ذكره من عدم دخول الصبي في الخطاب قوله تعالى: ﴿**يا أيها الذين آمنوا ليستأذنكم الذين ملكت أيمانكم والذين لم يبلغوا الحلم**﴾ [النور:٥٨]..إلخ. وصحة نحو صلاته وكونها مندوبة، فإن ذلك فرع الخطاب.

قلت: يمكن أن يجاب عن الآية: بأنه يجوز أن يكون المراد بها أمر المؤمنين بأن يرشدوا القاصرين لذلك، بدليل تصديرها بخطاب المؤمنين، وحينئذ فلا إشكال ؛ لأن المراد بدخوله في الخطاب كونه مأمورًا أو منهيًّا أو مأذونًا، ولذلك لا يتوجه الإشكال بقوله -عليه الصلاة والسلام- : «**رفع القلم عن ثلاث**....» إلخ وفيه «... **وعن الصبي حتى يبلغ**»[(١)] .

إذا لم يتضمن شيئًا مما ذكر، بل إعلام الكاملين بحكم الصبي وعدم مؤاخذته ولا بالمؤاخذة بإتلافه مال الغير أو نفسه التي هي فرع الخطاب بها؛ لأن وجوب أداء الحق إنما يتعلق بالولي ، وأما تعلق الحق بذمته، بدليل أنه إذا كمل قبل أداء الولي يجب عليه [١١٥/أ] الأداء، فلم تقع مخاطبته به، بل خوطب غيره بذلك خطاب إعلام ، وعن صحة نحو صلاته وكونها مندوبة بما في التلويح وغيره في تعريف الحكم من أن الصحة والفساد ليسا من الأحكام الشرعية ؛ لأن كون المأتي به موافقًا لما ورد به الشرع أو مخالفًا، أمر يعرف بالعقل ، ككون الشخص مصليًّا أو تاركًا للصلاة ومن أن معنى كون صلاته مندوبة، أن الولي مأمور بأن يحرضه على الصلاة ويأمره بها.

---

(١) أخرجه أبو داود في الحدود (١٤٠/٤) ح(٤٣٩٨) والنسائي في الطلاق (١٥٦/٦) وابن ماجه في الطلاق (٦٥٨/١) ح(٢٠٤١).

لقوله -عليه الصلاة والسلام-: «**مروهم بالصلاة وهم أبناء سبع**»[1].

لا يقال: أمر الشخص (بأن يأمره غيره أمر لذلك الغير) ولهذا كنـــا مأمورين بأمر الله تعالى، حيث أمر رسول الله -صلى الله عليه وســـلم- أن يأمرنا، فورد الإشكال بقوله -عليه الصلاة والسلام-: «**مروهم بـــالصلاة وهم أبناء سبع**» لأنا نقول: الصحيح عند الأصوليين أن أمر الشخص بـــأن يأمر غيره ليس أمرًا لذلك الغير وإلا كان قولك للغير: مر عبدك أن يتجـــر، تعديًا لأنه أمر لعبد الغير، واللازم باطل اتفاقًا.

وأجابوا عما ذكر بأنه للقرينة الدالة عليه، وهي العلم بأنه مبلغ عن الله -تعالى-[2] .

تنبيه: قد يستشكل ما تقدم من وصف نحو صلاة الصبي بالندب؛ لأن ندبه إن كان بالنسبة إليه، لم تظهر صحته، لأنه فرع الخطاب، وقد تقرر أنه غير مخاطب أو بالنسبة إلى الولي فكذلك لأن المطلوب من الولي إنمـــا هـــو التحريض والأمر [١١٥/ب] (لا نفس نحو: الصلاة) (على أن التحريـــض والأمر) واجبان في حقه لا مندوبان كما تقرر في الفروع، اللهم إلا أن يجعل وصفه بالندب مجرد اصطلاح أو أن المراد أنه يثاب عليها ثواب المندوب وإن لم تكن مندوبة حقيقة.

(**والكفار**) سواء الأصليون وغيرهم (**مخاطبون بفروع الشرائع**) كما نقله في البرهان عن ظاهر مذهب الإمـــام الشـــافعي - رضي الله عنه-[3]،

---

(١) أخرجه أبو داود في الصلاة (١٣٠/١) ح(٤٩٥).

(٢) انظر: إحكام الأحكام لسيف الدين الآمدي (٢٦٧/٢- ٢٦٨). المحصول لفخـــر الدين الرازي (٣٢٧/١) حاشية الشيخ بخيت على نهاية السول (٢٩٢/٢) إرشاد الفحول للشوكاني (٣٧١/١ - ٣٧٢).

(٣) انظر: البرهان لإمام الحرمين (١٠٧/١).

وفي المحصول عن أكثر أصحابنا وأكثر المعتزلة(١) .

قال في البرهان: والقول في هذه المسألة يتعلق بطرفين، أحدهما: في جواز المخاطبة عقلاً وإمكان ذلك.

والثاني: في وقوع ذلك إن ثبت الجواز، ثم قال: ثم التحقيق في ذلك كله عندي أن الكافر في حال كفره، يستحيل أن يخاطب بإنشاء فرع على الصحة ، وكذلك القول فيما يقع آخراً من العقائد في حق (من لم تصح عنده) من الأوائل وكذلك المحدث يستحيل أن يخاطب بإنشاء الصلاة الصحيحة مع بقاء الحدث ، ولكن هؤلاء مخاطبون بالتوصل إلى ما يقع آخراً ولم يتنجز الأمر عليهم بإيقاع المشروط قبل وقوع الشرط، ولكن إذا مضى من الزمان ما يسع الشرط والمشروط ، والأوائل والأواخر فلا يمتنع أن يعاقب الممتنع على حكم التكليف، معاقبة من خالف أمراً توجه عليه ناجزاً، فمن أبى ذلك قضى عليه قاطع العقل بالفساد ، ومن جوز [١١٦/أ] تنجيز الخطاب بإيقاع المشروط قبل وقوع الشرط، فقد سوغ تكليف ما لا يطاق، ومن أراد أن يفرق بين الفروع وبين أواخر العقائد، وبين صلاة المحدث فهو مبطل قطعًا، قال: فهذا هو الكلام في طرف الجواز(٢) .

فإن قيل: إن ثبت لكم الجواز على تأويل التوصل وفرض العقاب، فكيف الواقع من ذلك؟

قلنا: قد ذكر القاضي أن ذلك من مجال الفقهاء وهو مظنون مطلوب من مسالك الظنون.

---

(١) انظر: المحصول لفخر الدين الرازي (٣١٦/١).

(٢) انظر: المحصول لفخر الدين الرازي (٣١٦/١) المستصفى لحجة الدين الغزالي (٩١/١) نهاية السول للإسنوي (٣٦٩/١) فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت (١٢٨/١) تيسير التحرير (١٤٨/٢) كشف الأسرار (٢٤٣/٤).

والذي نراه أن الكفار مأمورون بالتزام الشرع جملة والقيـــام بمعالمـــه تفصيلاً، فمن أنكر وجوب التوصل إليها فقد جحد أمراً معلوماً ، وهذا على هذا التقدير مترقٍ عن مرتبة الظنون.

فإن قيل: أتقطعون بأنهم يعاقبون في الآخرة على ترك فروع الشرع؟

قلنا: أجل، والموصل إليه، أنه قد ثبت قطعاً وجوب التوصل، وثبت أن تارك الواجب متوعد بالعقاب إلا أن يعفو الله.

وتقرر في أصول الدين ومستفيض الأخبار أن الله تعالى لا يعفو عـــن الكفار. انتهى(١) .

وفيه تصريح بعدم العفو عما عدا الكفر من ذنوب الكفار مع دخولها في عموم قوله تعالى: ﴿**ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء**﴾ [النساء:٤٨].

قال الأصفهاني: وفي ذكره دعوى القطع في طرف الوقوع نظـــر لا يخفى على [١١٦/ب] المتأمل، فليتأمله الناظر. انتهى.

قال الإسنوي عن القرافي: ومر بي في بعض الكتب التي لا أستحضرها الآن أنهم مكلفون بما عدا الجهاد، وأما الجهاد فلا لامتناع قتالهم أنفســـهم. انتهى(٢) .

ولقائل أن يقول: امتناع ذلك إنما يتأتى في قتال كلٍّ نفسه لا قتال غيره منهم وكلام المصنف هنا ظاهر في الوقوع الذي هو فرع الجواز ، فلا حاجة إلى حمله عليهما جميعاً، وإضافة الفروع، والمراد بها جميع الأحكام الفرعيـــة من الوجوب والحرمة وغيرهما إلى الشرائع بمعنى اللام؛ لأن الفروع بعـــض الشرائع لاشتمالها على الأصول أيضاً.

---

(١) انظر: البرهان لإمام الحرمين (١/١٠٨ - ١١٠).

(٢) انظر: نهاية السول للإسنوي (١/١١٤).

ومعنى خطاهم بوجوب الصلاة الذي هو من الفروع، تعلق الوجوب الذي هو اقتضاء الفعل اقتضاءً جازمًا بهم، وعلى هذا القياس، والشرائع جمع شريعة بمعنى مشروعة أي أمور أو خصال مشروعة وجمعها لتعددها واختلاف أنواعها، وكان من فوائد جمعها، الإشارة إلى أن كفار كل أمة، مخاطبون بشرعها هذا.

ولكن حمل الفروع على متعلقات الفروع والمخاطبة بها على معنى تعلق أحكامها بهم هو الموافق لقوله: (و) مخاطبون أيضًا (**بما لا تصح**) الفروع، أي بعضها إذ منها ما لا يتوقف صحته على الإسلام، لعدم توقفه على النية مطلقًا كسائر المباحات وكالمنهيات تحريمًا أو تتريهًا ، وكالعتق . أو للاكتفاء فيه بنية التمييز [١١٧/أ] كالفطرة والكفارة بغير الصوم (**إلا به**) (**وهو الإسلام**) اتفاقًا.

لقوله تعالى: ﴿**ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين**﴾ [المدثر: ٤٢-٤٣]. فإن قيل: ما الفرق بين الإيمان والفروع في ذلك؟

قيل: هو أن الإيمان يخرج من الكفر، ولا كذلك الفروع، وإنما قلنا: إنهم مخاطبون بما ذكر. (لقوله تعالى) حكاية عن حال الكفار، وما جرى بينهم وبين أصحاب اليمين في سؤالهم إياهم عن سبب دخولهم جهنم، وجواهم عن ذلك ولا ينافي قوله: (حكاية عن حال الكفار) ما في الكشاف والبيضاوي: إنه حكاية لقول المسئولين من المؤمنين عن المجرمين، لأن المسئولين يلقون إلى السائلين ما جرى بينهم وبين المؤمنين فيقولون : قلنا لهم: ﴿**ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين**﴾ [المدثر: ٤٢-٤٣]. على أن الكلام جيء به على الحذف والاختصار، لأن حكاية قول المسئولين، تتضمن حكاية قول الكفار، أي من حالهم أنهم سئلوا عن كذا فأجابوا بكذا. ﴿**ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين**﴾.

قال في المحصول: وهذا يدل على أنهم يعاقبون على ترك الصلاة.

فإن قيل: هذا حكاية قول الكفار فلا يكون حجة.

قلت: لو كان باطلاً لبينه الله تعالى.

فإن قلت: لا نسلم لك فإن الله تعالى حكى عنهم أنهم قالوا: ﴿**والله ربنا ما كنا مشركين**﴾ [الأنعام: ٢٣] ﴿**ما كنا نعمل من سوء**﴾[النحل:٢٨]. ﴿**يوم يبعثهم الله جميعًا فيحلفون له كما يحلفون لكم**﴾ [المجادلة: ١٨]. ثم إن الله -تعالى- ما كذبهم في هذه المواضع، فعلمنا، أن تكذيبهم غير واجب ، سلمنا أنه حجة ، لكن لم لا يجوز أن يقال العذاب على مجرد التكذيب لقوله تعالى: ﴿**وكنا نكذب بيوم الدين**﴾ والدليل عليه: أن التكذيب سبب مستقل باقتضاء دخول النار، وإذا وجد السبب المستقل باقتضاء الحكم لم تجز إحالته على غيره.

سلمنا أن التعذيب واقع على جميع الأمور المذكورة، لكن قوله تعالى: ﴿**لم نك من المصلين**﴾ [المدثر:٤٣]. معناه لم نك من المؤمنين، لأن اللفظ محتمل والدليل دل عليه، أما أن اللفظ محتمل، فلما روي في الحديث: «**نهيت عن قتل المصلين**»[1] .

ويقال: أهل الصلاة، والمراد المسلمون، وأما أن الدليل دل عليه، فلأن أهل الكتاب داخلون في هذه الجملة، مع أنهم كانوا يصلون ويتصدقون ويؤمنون بالغيب وإن كان المراد من لم يأت بالصلاة والزكاة، لكانوا كاذبين فيه، فعلمنا أن المراد أنهم ما كانوا من أهل الصلاة والزكاة.

---

(١) أخرجه الطبراني في الكبير (٢٦/١٨). وقال الحافظ الهيثمي: فيه عامر بن يساف، وهو منكر الحديث. انظر: مجمع الزوائد (٣٠١/١).

سلمنا أن التعذيب على ترك الصلاة، لكن قوله تعالى: ﴿**لم نك من المصلين**﴾ [المدثر:٤٣] يجوز أن يكون إخبارًا عن قوم ارتدوا بعد إسلامهم ، مع أنهم ما صلوا حال إسلامهم، لأنه واقعة حالٍ فيكفي في صدقه صورة واحدة.

سلمنا عمومه في حق الكفار، ولكن الوعيد ترتب على فعل الكل.

فلم قلت: إنه حاصل على كل واحد من تلك الأمور؟ [١١٨/أ].

والجواب: أن الله تعالى لما حكى عن الكفار تعليلهم دخول النار بترك الصلاة وجب أن يكون ذلك صدقًا، لأنه لو كان كذبًا - مع أنه تعالى ما بين كذبهم لم يك في روايته فائدة، وكلام الله تعالى متى أمكن حمله على ما هو أكثر فائدة وجب ذلك، أي فكيف حمله على أصل الفائدة؟

وأما المواضع التي كذبوا فيها مع أن الله تعالى ما بين كذبهم فيها فذاك لاستقلال العقل بمعرفة كذبهم فيها، فتكون الفائدة في ذكر تلك الأشياء ببيان نهاية مكابرتهم وعنادهم في الدنيا والآخرة، وأما هاهنا ، فلما لم يكن العقل مستقلاً بمعرفة كذبهم، فلو لم يبين الله -عز وجل- لنا كذبهم، لم يحصل منهم غرض أصلاً، فتكون الآية عرية عن الفائدة.

قوله: العلة هو التكذيب بيوم الدين، قلنا: ولو كان كذلك لكان سائر القيود عدم الأثر في اقتضاء الحكم، وذلك باطل ؛ لأن الله -تعالى- رتب الحكم عليها في قوله: ﴿**لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين**﴾ [المدثر:٤٣-٤٤].

قوله: وإذا وجد السبب المستقل لم يجز إحالة الحكم على غيره، قلنا: لعل الحصول في الموضع المعين من الجحيم، ما كان لمجرد التكذيب، بل لمجموع هذه الأمور، وإن كان مجرد التكذيب سببًا لدخول مطلق الجحيم.

قوله: المراد من قوله: ﴿**لم نك من المصلين**﴾ أي: لم نك من أهل الصلاة.

قلنا: هذا التأويل لا يتأتى في قوله: ﴿**ولم نك نطعم المسكين**﴾ [المدثر:٤٤].

قوله: أهل الكتاب صلوا وأطعموا، قلنا: الصلاة في عرف الشرع، عبارة عن الأفعال المخصوصة التي في شرعنا (لا التي هي في غير شرعنا).

قوله: جاز أن يكون المراد قوماً ارتدوا بعد إسلامهم. قلنا: إن قوله سبحانه وتعالى: ﴿**قالوا لم نك من المصلين**﴾ وهو جواب المجرمين المذكورين في قوله تعالى: ﴿**يتساءلون عن المجرمين**﴾ وذلك عام في حق الكل. انتهى[1].

سقناه مع طوله لأنه من ضروريات هذا الدليل مع كثرة فوائده.

قال الأصفهاني في شرحه: فنقول: إنهم -أي الكفار- تعبدوا ببعض الأوامر وبعض النواهي (فلزم أن يكونوا متعبدين بجميع الأوامر والنواهي التي في شريعتنا، لعدم القائل بالفصل ، قال: وبما ذكرنا يندفع خيال من يتوهم أن الدعوى عامة والدليل خاص، وأن هذا لا يسمع. اهـ.

ولما كان هنا مظنة إشكال وهو أن يقال: لا فائدة (في كونهم مخاطبين بالفروع) فإنها لا تصح منهم حال الكفر، ولا يطالبون بها بعد الإسلام، وينبغي أن يكون للخطاب فائدة.

أجاب عنه بقوله: (وفائدة خطابهم بها عقابهم عليها) أي على ترك الواجبات منها، وكذا فعل المحرمات، ولأجل ذلك في الآخر زيادة على عقابهم على كفرهم.

---

(١) انظر: المحصول لفخر الدين الرازي (٣١٧/١ - ٣٢٠).

....

لكن في عقابهم على ما اختلفت فيه المذاهب من ذلــــك نظــر، لأن نسبتهم إلى المذهب الموجب أو المحرم دون غيره بلا تقليد ترجيح بلا مرجح [١١٩/أ] فلا يبعد التقييد بالمتفق عليه، وعدم عقابهم على المختلف فيه، وإن عوقبوا على ترك التقليد والمتابعة لأحد المذاهب؛ لأن ذلك أيضًا من الفروع، لا صحة الواجبات ونحوها منهم حال الكفر، ولا مطالبتهم بأدائهـــا بعــد الإسلام. (إذ لا تصح منهم حال الكفر) لفقد شرط صحتها وذلك (لتوقفها) أي لتوقف صحتها أو وجوبها (على النية) فإنهـــا معتبرة فيهـــا ركنًـــا أو شرطًا (المتوقفة على الإسلام) فإنـــه من شروطها، إذ يمتنع قصـــد إيقـــاع الفعل قربة من الجاهل بالمتقرب إليه، والكافر جاهل به تعـــالى، والإســـلام منتف، فتنتفي النية فتنتفي صحتها لانتفاء الشيء بانتفاء ركنه أو شرطه، ولا يؤاخذون بها ، بأن يلزموا بقضاء الواجبات بعد الإســـلام (ترغيبًـــا فيـــه) للمشقة في قضائها، فلو كلفوا به ربما نفرهم ذلك عن الإسلام قال تعـــالى: ﴿**قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف**﴾ [الأنفال: ٣٨]. وقد يقتضي التعليل بالترغيب أنه لا يندب لهم أيضًا قضاؤها، وبه أفتـــى بعــض الشيوخ في الصوم، وجملة قوله، ولا يؤاخذون بها في حيز التعليـــل، فهـــي عطف على جملة قوله : لا تصح منهم حال الكفر، وجعلها استئنافًا أو عطفًا على جملة قوله: وفائدة خطابهم يقتضي انحصار التعليل فيما قبلها، مع أنـــه [١١٩/ب] لا يكفي في إثبـــات أن الفائدة (ما ذكـــر لجـــواز أن تكـــون الفائدة) مؤاخذتهم بها بعد الإسلام، وما ذكره من أن فائدة خطابهم مـــا ذكر، صرح به الأئمة كالشيخ أبي إسحاق الشيرازي في شرح اللمع، فإنـــه قال: ومعنى توجه الخطاب عليهم ، تعلق الوعيد بالترك ، واستحقاق العذاب في الآخرة على تركه، وليس المراد بذلك أنهم يؤمرون بفعل العبـــادة، مـــع الكفر ولا بقضائها بعد الإسلام. انتهى[1] .

---

(١) انظر: شرح اللمع للشيرازي (١/٢٧٧).

وكالإمام فخر الدين في المحصول، فإنه بعد حكاية الخلاف في المسألة قال: واعلم أن لا أثر لهذا الاختلاف في الأحكام المتعلقة بالدنيا، لأنه ما دام الكافر كافرًا امتنع منه الإقدام على الصلاة، وإذا أسلم لم يجب عليه القضاء، وإنما تأثير هذا الاختلاف في أحكام الآخرة، وهو أن الكافر إذا مات على كفره، فلا شك أنه يعاقب على كفره، فهل يعاقب مع ذلك على ترك الصلاة، والزكاة وغيرهما أم لا؟ ولا معنى لقولنا: إنهم مأمورون بهذه العبادات (إلا أنهم كما يعاقبون على ترك الإيمان فكذلك يعاقبون أيضًا بعقاب زائد على ترك هذه العبادات)، ومن أنكر ذلك قال: إنهم لا يعاقبون إلا على ترك الإيمان فهذه دقيقة لا بد من فهمها. انتهى[1].

وكالسعد في التلويح فإنه قال: ولا خلاف في عدم جواز الأداء حال الكفر [١٢٠/أ] ولا في عدم) وجوب القضاء بعد الإسلام، وإنما تظهر فائدة الخلاف في أنهم، هل يعاقبون في الآخرة بترك العبادة زيادة على عقوبة الكفر، كما يعاقبون بترك الاعتقاد؟

وكذا في الميزان، وهو الموافق لما ذكر في أصول الشافعية: أن تكليفهم بالفروع، إنما هو لتعذيبهم بتركها، كما يعذبون بترك الأصول، فظهر أن محل الخلاف: هو الوجوب في حق المؤاخذة على ترك الأعمال بعد الاتفاق على المؤاخذة بترك اعتقاد الواجب. انتهى.

ولا يخفى أن جميع ما ذكر لا يشمل غير الوجوب، مع أن الصحيح أنهم مخاطبون بجميع الفروع، فهو إما على سبيل التمثيل، أو بناء على القول بأنهم مخاطبون بالأوامر دون غيرها، وأن جميع ما ذكروه ليس فيه ما يمنع كون الفائدة أيضًا مطالبته في الدنيا حال الكفر بأن يأتي بالعبادة بشرطها.

---

(١) انظرك المحصول لفخر الدين الرازي (١/٣١٦).

كما يطالب المحدث في الدنيا حال الحدث بذلك، فكما طولب المحدث حال الحدث بالصلاة بأن يتطهر ثم يصلي، فليطالب الكافر حال الكفر بالصلاة بأن يسلم ثم يصلي، وأي فرق واضح بينهما ومطالبته بأن يأتي بالإيمان، لا يمنع أن يطالب معه بالصلاة أيضًا[1] .

(نعم إن كان ذميًّا)، امتنعت علينا مطالبته بالفعل مع كونه مطالبًا شرعًا به [١٢٠/ب] لأن عقد الذمة منعنا من تعرضنا له بنحو ذلك، بل المؤأخذة في الآخرة فرع تعلق طلب الشرع به في الدنيا، وإلا فلا معنى للمؤاخذة بما لم يطلب منه، وقضية تعلق طلب الشرع به تسويغ مطالبته بها.

ثم رأيت الجمال الإسنوي بعد أن قرر ما أجاب به البيضاوي تبعًا للإمام عن استدلال من قال : لا يكلفون بالأوامر، لأنها لا تصح مع الكفر، ولا تقضى بعده مع أنه لا فائدة لهذا التكليف إلا تضعيف العذاب.

قال: وهذا الجواب مردود من وجهين: أحدهما: أنه غير مطابق لدليل الخصم، فإنه يقول: لا شرك أن التعذيب في الآخرة متوقف على تقدم التكليف، فلا بد أن يختار أحد القسمين إما حالة الكفر أو بعدها، ونجيب عما قاله الخصم فيه.

والجواب الصحيح أن نختار إنه مكلف بوقوع ذلك في زمن الكفر.

ونجيب بما تقدم من كونه قادرًا على إزالة المانع كالمحدث، ويكون زمن الكفر ظرفًا للتكليف لا للإيقاع ، أي يكلف في زمن الكفر بالإيقاع، وذلك بأن يسلم ويوقع.

الاعتراض الثاني: أن دعواه، أن لا فائدة له في الدنيا باطل، بل له فوائد، منها: تنفيذ طلاقه، وعتقه ، وظهاره ، وإلزامه الكفارات وغير ذلك، ومنها إذا قتل الحربي مسلمًا ففي وجوب القود أو الدية خلاف مبني على هذه القاعدة كما صرح به الرافعي.

---

(١) انظر: شرح المهذب للنووي (٣/٥٠٤).

....

ومنها أنه هل يجوز لنا تمكين (الكافر الجنب من دخول [١٢١/أ] المسجد؟) فيه خلاف مبني على هذه القاعدة أيضًا، وإن كان المشهور في الفرعين (خلاف قضية البناء) ومنها إذا دخل الكافر الحرم وقتل صيدًا، فإن المعروف لزوم الضمان، قال في المهذب: ويحتمل أن لا يلزمه، وهذا التردد منشؤه هذه القاعدة، ومنها فروع كثيرة نقل العالمي عن محمد بن الحسن، (عدم الوجوب فيها تعليلاً بذلك فيها ومذهبنا فيها الوجوب) كوجوب دم الإساءة على الكافر إذا جاوز الميقات ثم أسلم وأحرم، ووجوب زكاة الفطر (على الكافر) في عبده المسلم، ووجوب الاغتسال عن الحيض، إذا كانت الكافرة تحت مسلم. انتهى[1] .

وسبقه إلى نحو اعتراضه الثاني، الأصفهاني في شرح المحصول، فإنه نقل عن العالمي الفروع التي نقلها عن محمد بن الحسن، ثم قال عقب ما تقدم عن الإمام: واعلم أنه قد تبين بما نقله العالمي عن محمد صاحب أبي حنيفة -رحمهما الله تعالى- من التفريعات (على هذا الأصل أثر هذا الاختلاف) في الأحكام المتعلقة بالدنيا، فيصير ما نقله العالمي مناقضًا لقول المصنف -يعني الإمام- لا أثر لهذا الاختلاف في الأحكام المتعلقة بالدنيا، بل يكون مبطلاً لكلام المصنف، فإنه قد ظهر أن هذا الاختلاف في أحكام الدنيا والجمع بين الكلامين لمن [١٢١/ب] أراد الجمع أن يقال : كلام المصنف وإن كان عامًا لكنه محمول على الخصوص: وهو أن يقال لا أثر لهذا الاختلاف في العبادات الواجبة كالصلاة، والصوم ، والحج ، فإنه يمتنع الإتيان بها حال الكفر، وبعد زوال الكفر لا يجب عليه قضاؤها، ولا ندعي أنه لا أثر لهذا الاختلاف في شيء من الأحكام المتعلقة بالدنيا، بل إنما ندعي عدم ظهور أثره في تلك العبادات فقط، ويدل على هذا تمثيله. انتهى.

(١) انظر: نهاية السول للإسنوي (١/١١٦ - ١١٧).

ثم قال: لا يقال: بل يظهر أثره في الأحكام المتعلقة بالدنيا من وجـــوه أخر غير ما ذكره العالمي وبيانه من وجوه إلى أن قال: ورابعها اســـــتحباب قضاء الصوم إذا أسلم في أثناء الشهر ملاحظة لتقدم الخطاب في حقه، ثـــم أجاب عن هذا بقوله: وأما الرابع فذلك يقتضي وجوب قضاء الصـــــوم إذا أسلم في أثناء الشهر، وذلك باطل إجماعًا قال: ومن فروع هذا الأصل مـــن الأحكام المتعلقة بالدنيا أنا إذا قلنا : الكفار لا يخاطبون كـــانت معاملـــة الكفار أبعد عن الشبهة من معاملة المسلمين، وذلك ظاهر، لأن ما بأيديهم من الغصوب والربويات يقر بأيديهم بعد الإسلام إذا تاب. انتهى.

وما ذكره من إقرار نحو الغصوب ممنوع، إذا كانت لمعصوم كما يعلم من محله من فروع الفقه لا يقال كلام الفقهاء يخالف هذه القاعدة، فـــإنهم صرحوا [١٢٢/أ] بأن الحربي غير ملتزم للأحكام، وقضية هـــذه القـــاعدة التزامه إياها لأنا نقول : الالتزام المنفي هو القبول والانقياد، وليس قضية هذه القاعدة ذلك ، بل كونه مأمورًا منهيًا، وذلك لا ينافي عدم القبول والانقياد، وفيه نظر.

ومما قد يتخرج على هذه القاعدة: ما أفتى به بعض مشايخنا: أنه يحرم سقي الكافر في نهار رمضان بعوض أو مجانًا، لأنه إعانة على معصية، وينبغي أن بيع المطعوم والمشروب منه في نهار رمضان مكروه تارة ومحرم أخـــرى، بحسب توهمه أو ظنه تناول ذلك.

نعم، يشكل ذلك بتجويزهم تمكين الكافر الجنـــب مـــن المكـــث في المسجد ، ولا يخفى عليك أن ما ذكره الشارح من كون الفائدة هي العقاب معللاً بما ذكره فيه مع ما عرفته ، إنه إنما يتأتى في الواجب (الذي تجب له نية القربة) فإنه الذي يعاقب عليه.

وتتوقف صحته على النية المتوقفة على الإسلام بخلاف غيره كـــالحرام والواجب الذي لا تجب له نية كغسل النجاسة، أو تجب له نية التمييز دون القربة كإخراج الذمي زكاة الفطر عن ممونه المسلم ، فإنهم صرحوا بوجوب إخراجه له والاكتفاء بنيته، لأنها للتميـــــيز دون القربـــة، وكعتقـــه عــــن [١٢٢/ب] الكفارة فإنهم صرحوا بوجوبه والاكتفاء بنية الكفارة لذلــــك، وذلك لعدم توقف ما ذكر على النية المتوقفة على الإسلام. وكالمندوب لعدم المعاقبة عليه، مع أن المسألة غير مختصة بالواجب المذكور، فإنهم حكوا فيـــه أقوالاً. ثالثها: أنهم مخاطبون بالأوامر دون النواهي.

وقال الإسنوي: إن منهم من عبر بأنهم مخاطبون، فإن عبارته شـــاملة للأحكام الخمسة[١] .

نعم، قال السبكي: إن الخلاف في خطاب التكليف مـــــن الإيجـــاب والتحريم، وما يرجع إليه من الوضع ككون الطلاق سببًا لحرمة الزوجــــة، فالخصم يخالف في سببيته بخلاف ما لا يرجع إليه ، كإتلاف المال والجنايات على النفس وما دونها من حيث إنها أسباب للضمان، وترتب آثار العقـــود الصحيحة كملك المبيع وثبوت النسب والعوض في الذمة، فإن الكـــــافر في ذلك كالمسلم اتفاقًا، نعم، الحربي لا يضمن متلفه ومجنيه، وقيـــل: يضمـــن المسلم وماله بناء على تكليف الكافر بالفروع ورد بأن دار الحرب ليســـت دار ضمان، وقضيته أنه يضمن في دار الإسلام.

وما قاله السبكي نقله عنه ولده في جمع الجوامع وأقره، ورده الزركشي بأنه لا وجه له ، وأنه لا يصح دعوى الإجماع في الإتلاف والجناية، قال: بل الخلاف جارٍ في الجميع، وأطال في بيان ذلك[٢] .

---

(١) انظر: نهاية السول للإسنوي (١/١١٤).

(٢) انظر: تشنيف المسامع على جمع الجوامع للزركشي (١/٢٨٩ - ٢٩٢).

وأقول: لقائل أن يقول أيضًا: لا نسلم أن إتلاف المال وما عطف عليه لا يرجع [١٢٣/أ] إلى خطاب التكليف، فإن إتلاف المال أو النفس أو ما دونها سبب لوجوب أداء البدل، وصحة العقود سبب لحرمة تصرف الموجب في المعقود عليه، بما يضر القابل بغير رضاه، وأي فرق بين ذلك وكون الطلاق سببًا لحرمة الاستمتاع بالزوجة. فليتأمل.

فإن قلت: الحامل للشارح على جعل الفائدة ما تقدم قول المصنف، وبما لا تصح إلا به، وهو الإسلام، فإنه إنما يأتي في الواجب المفتقر إلى نية التقرب.

قلت: هذا غير بعيد، وإن أمكن حمل كلام المصنف على معنى: وبما لا تصح إلا به في الجملة، أو على معنى: وبما لا تصح جملتها إلا به، فلا ينافي إرادة غير ما تجب له النية أيضًا. ولا يصح إجراء مثل هذا التأويل في كلام الشارح، إذ يبطل حينئذ انحصار الفائدة فيما ذكره؛ لأن الإتيان بالمطلوب من ترك المنهي عنه ممكنٌ حال الكفر لعدم توقفه على النية، اللهم إلا أن يقال: إنه يتوقف على ما في معناها من قصد الامتثال، فإنه ما لم يقصد الامتثال لا يكون إيتاء بالمطلوب، بدليل أنه لا يثاب بدون القصد، وإن لم يأثم وقصد الامتثال لا يصح بدون الإسلام. (فإنه يمتنع قصد امتثال) الأمر من الجاهل بالآمر، وفيه نظر، إذ لو لم يكن إيتاء بالمطلوب لزم الإثم. فليتأمل. [١٢٣/ب].

مسألة

(**والأمر بالشيء**) المعين (**نهي عن ضده**) أي عن كل واحد من أضداده (**والنهي عن الشيء**) المعين (**أمر بضده**) أي بواحد من أضداده.

....

كما قال المصنف في البرهان: الذي ذهب إليه جماهير الأصحاب، أن النهي عن الشيء أمر بأحد أضداد المنهي عنه ، والأمر بالشيء نهي عن جميع أضداد المأمور به. انتهى[١] .

وظاهر عبارة المصنف أن الأمر عين النهي، والنهي عين الأمر، بمعنى أن الطلب واحد هو بالنسبة إلى الشيء أمر وإلى ضده نهي، كما يكون الشيء الواحد بالنسبة إلى شيء قربًا وإلى آخر بعدًا، وهذا ما ذهب إليه الشيخ أبو الحسن الأشعري، ومن وافقه كالقاضي أبي بكر أولاً[٢] .

وذهب القاضي عبد الجبار، والقاضي أبو بكر آخرًا، والإمام الرازي، والآمدي، وغيرهم إلى أن الأمر بالشيء يتضمن النهي عن تركه وبالعكس[٣].

وذهب المصنف، والغزالي: إلى أنه ليس واحد منهما عين الآخر ولا يتضمنه، واختاره ابن الحاجب وغيره[٤] .

قال العلامة العضد: وليس الكلام في هذين المفهومين لتغايرهما، لاختلاف الإضافة قطعًا ، أي فإن الأمر يضاف إلى الشيء والنهي إلى ضده، ولا في اللفظ أي لأن لفظ الأمر هو لفظ افعل، ولفظ النهي هو لفظ لا تفعل، ولا يتصور بينهما عينية ولا تضمن، إنما النزاع في أن الشيء المعين إذا أمر به فهل ذلك الأمر نهي عن الشيء المعين المضاد له أو لا؟ انتهى.

---

(١) انظر: البرهان (١/٢٥٠).

(٢) انظر: إحكام الأحكام لسيف الدين الآمدي (٢/٢٥١) إرشاد الفحول للشوكاني (١/٣٧٥ - ٣٥٨).

(٣) انظر: إحكام الأحكام لسيف الدين الآمدي (٢/٢٥١ - ٢٥٦) المحصول لفخر الدين الرازي (١/٢٩٣ - ٢٩٥) نهاية السول للإسنوي (١/٢٢٢- ٢٣٦).

(٤) انظر: المستصفى لحجة الدين الغزالي (٢/٨١- ٨٢) اللمع للشيخ أبي إسحاق الشيرازي (ص ١٠) العضد على ابن الحاجب (٢/٨٥).

قال المولى التفتازاني: ولهذا قيد الشيء بالمعين إشارة إلى أن الكلام في الجزئيات ، بمعنى أن ما يصدق عليه أنه [أمر بشيء هل يصدق عليه][1] (أنه نهي عن ضده) أو مستلزم له بطريق التضمن أو الالتزام. انتهى[2] .

قال: وكأنه احترز عن مثل افعل شيئًا، فإنه لا ضد لهذا المطلوب، أو لأنه ليس نهيًا عن ضده إن كان ؛ لأن كل ما لا يلابسه يكون شيئًا، (وقيل: فائدته الاحتراز) عن الأمر بالضدين على سبيل البدل ، فإنه ليس نهيًا عن ضده. انتهى[3] .

ورد المصنف في البرهان القول الأول، الذي هو ظاهر عبارته في هذا الكتاب أنه عري عن التحصيل، قال: فإن القول القائم بالنفس الذي يعبر عنه بالفعل مغاير للقول الذي يعبر عنه بلا تفعل، ومن جحد هذا سقطت مكالمته، وعد مباهتًا وهذا القدر كافٍ في سقوط هذا المذهب. انتهى[4].

والقول الثاني: (بأن المعنى بالاقتضاء) على رأي القاضي أي آخرًا: إن قيام الأمر بالنفس (يقتضي أن يقدر معه) قول : هو نهي عن أضداد المأمور به كما يقتضي قيام العلم بالذات قيام الحياة بها ، قال: ولا معنى لما قال غير هذا، وهذا باطل قطعًا، فإن الذي يأمر بالشيء قد لا يخطر له التعرض لأضداد [١٢٤/ب] المأمور به، إما لذهول أو إضراب، فلم يستقم الحكم بأن قيام الأمر بالشيء مشروط بقيام النهي عن الضد. انتهى[5] .

---

(١) ما بين المعقوفين سقط من الأصل، وأثبتناه من حاشية السعد مع العضد (٨٥/٢).

(٢) انظر: حاشية السعد على العضد (٨٥/٢).

(٣) انظر: حاشية السعد على العضد (٨٥/٢).

(٤) انظر: البرهان لإمام الحرمين (٨٥/٢).

(٥) انظر: البرهان لإمام الحرمين (٢٥٢/١).

....

واعترض ما ورد على القاضي بأنه إنما يصح لو أريد به الضد الخـــاص الذي هو جزئي من جزئيات ما لا يجامع المأمور به، كالقعود بالنســـــبة إلى القيام، أما لو أريد الضد العام -أعني أحد الأضداد - لا على التعيين فلا ، إذ الطالب إنما يطلب الفعل إذا علم أن المأمور ملتبس بضده العـــام لا الفعـــل نفسه، لأنه طلب الحاصل والعلم بتلبسه الضد مستلزم لتعقل الضد.

وأجيب: بأن الذهول عن الضد العام أيضًا ضروري نجده من أنفسنا، وما ذكرتم لا يدفعه، لأن الأمر طلب للفعل في المستقبل، وهـــــو لا ينـــافي التلبس به في الحال، حتى يفتقر إلى العلم بتلبس المأمور بالضد العام، ولو قدر أن الطلب يتوقف على عدم تلبس المأمور بالفعل وعلى كفه عنه. فـــالكف أمر واضح يعلم بالمشاهدة من غير توقف على العلم بتلبس المأمور بشيء من أضداد الفعل، فلا يستلزم تعقل الضد هذا إذا أريد بالضد العام أحد الأضداد مثلاً، أما لو أريد به الكف عن الفعل فهذا لا يصلح محلاً للنزاع فإنه لا خفاء أن الأمر بالشيء نهي عن تركـــه والكف عنه [١٢٥/أ] إذ كـــون الأمـــر بالقيام نهيًا عن ترك القيام أظهر من أن يخفى ، واستقصاء هذا البحث وبيان أدلة هذه الأقوال، وما يتعلق بها مما لا يتيسر هنا، وشمل إطـــلاق المصنـــف الأمر والنهي الجازم منهما وغيره وهو صحيح.

ولهذا قال الشيخ أبو إسحاق: إن كان الأمر على الوجـــوب اقتضـــى النهي عن ضده على سبيل التحريم، وإن كان على سبيل الاستحباب اقتضى النهي عن ضده على سبيل الكراهة والتنزيه. انتهى[١] .

وقـــال العلامـــة العضـــد: القائلـــون بـــأن الأمـــر بالشيء نهـــي عن ضـــده على الوجهين ، منهم من عمم القول في أمر الوجوب والندب .

---

(١) انظر اللمع للشيخ أبي إسحاق الشيرازي (ص١٠).

فجعلهما نهيًا عن الضد تحريمًا وتنزيهًا، ومنهم من خصص أمـــر الوجـــوب فجعله نهيًا عن الضد تحريمًا دون الندب. انتهى[1] .

نعم، شرط كون الأمر نهيًا عن ضده. كما نقله شراح المحصول عـــن القاضي عبد الوهاب، أن يكون الواجب مضيقًا؛ لأنه لا بد أن ينتهي عـــن الترك المنهي عنه حين ورود النهي ، ولا يتصور الانتهـــاء عـــن الـــترك إلا بالإتيان بالمأمور به، فاستحال النهي مع كونه موسعًا. انتهى.

وأقول: هو ظاهر إن لم نشرط العزم فورًا، بدلاً عـــن الفعـــل فـــإن شرطناه، كان الواجب أحد الأمرين من العزم والفعل كمـــا بينـــاه فيمـــا سبق[2]، وكان منهيًا فورًا عن الترك المأمور به ، بألا يأتي بشيء من الأمرين إثمًا بذلك كما هو ظاهر على أنه ما المانع من تعميم المسألة، وكون الأمـــر نهيًا عن ضده مضيقًا في المضيق، وموسعًا في الموسع بأن ينهى عن إخــــلاء الوقت الموسع عنه كما أمر بالفعل في أي أجزاء ذلك الوقت. فليتأمل.

(فإذا قال) أي قائل أو أحد (له) أي لأحد، فأعاد الضمـــير للقـــائل المفهوم من الفعل كما في قوله تعالى: ﴿**ثم بدا لهم من بعد ما رأوا الآيات**﴾ [يوسف:٣٥] أي بداء، أو للأحد المفهوم لكل أحد، أو فإذا قـــال: الآمـــر للمأمور، فيعود الضمير لما يفهم من قوله: والأمر بالشيء نهي عن ضـــده، (اسكن، كان ناهيًا له عن التحرك) الذي هو ضد السكون (أو) قال له: (لا تتحرك كان آمرًا له بالسكون) الذي هو ضد التحرك، والمعنى أنه إذا قـــال له: اسكن، كان مدلول هذا القول وهو الأمر النفسي ، وهو نفس النهي عن التحرك، أو يتضمنه بنفسه لا بواسطة أمر زائد على ما تقدم، وكذا الباقي لما علم مما سبق أن النزاع إنما هو في ذلك. فتأمله.

---

(١) انظر: شرح العضد على ابن الحاجب (٢/٨٥).

(٢) انظر: شرح المهذب (٣/٤٩) نهاية (١/٦١) اللمع للشيخ أبي إسحاق الشيرازي (ص٩).

والنهي استدعاء، أي طلب الترك بالقول، ممن هو دونه على سبيل الوجوب. ....

(**والنهي، استدعاء، أي طلب الترك**) للفعل بالمعنى السابق في الأمر حال كون ذلك الاستدعاء مدلولاً عليه، (**بالقول**) أي باللفظ الدال عليه بالوضع، قوله: (**ممن هو دونه**) أي دون الطالب رتبة متعلق بالاستدعاء، كقوله : (**على سبيل الوجوب**)[1] أي على سبيل وصفة هي الوجوب ، أي الجزم بأن لا يجوز الفعل، [١٢٦/أ] وهذا المذكور في حد النهي كائن (على مقتضي) (وزان ما تقدم في حد الأمر) أي موازنته ما تقدم إياه من إضافة المصدر إلى فاعله فيجري هنا نظير ما قيل هناك.

فإن كان الاستدعاء بغير القول المذكور، بأن كان بلفظ دالٍ بالوضع لكن على طلب الفعل كافعل، أو دال لا بالوضع، نحو: أنا طالب منك ترك كذا، فإن خالفت عاقبتك . أو بغير لفظ مطلقًا، كالإشارة والقرائن المفهمة، فليس بنهي بل هو أمر بمعنى أن المطلوب منه يكون أعلى من الطالب رتبة فيكون دعاء وغيره، وإن كان الاستدعاء من المساوي سمي التماسًا، أو من الأعلى سمي دعاء ، وإن لم يكن على سبيل الوجوب فظاهره ليس بنهي على ما تقدم في حد الأمر بما فيه مما يجري نظيره هنا، ومنه أن الصحيح كونه نهيًا مطلقًا، وإن كان الاستدعاء من المساوي أو الأعلى أو لم يكن على سبيل الوجوب.

---

(١) وهو قول المعتزلة: انظر: شرح اللمع لأبي إسحاق الشيرازي (٢٩١/١) وقيل: اقتضاء كف عن فعل على جهة الاستعلاء. وقيل: القول الدال بالوضع على الترك. انظر: المستصفى لحجة الدين الغزالي (٤١١/١). نهاية السول للإسنوي (٤٨/٢) كشف الأسرار (٢٥٦/١) حاشية التوضيح على التنقيح (٤٤/٢) فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت (٣٥٩/١).

....

ويوجد في بعض النسخ (ويدل النهي المطلق) عن التقييد بما يدل على فساد المنهي عنه أو عدم فساده، فإن المقيد بما يدل على ذلك يعمل به فيه اتفاقًا (شرعًا) متعلق ببدل، أي يدل من جهة الشرع، أي دلالة منشؤها جهة الشرع دون اللغة والمعنى بأن يكون الفهم باعتبار الشرع وملاحظته، دون غيره مما ذكر [١٢٦/ب].

(على فساد المنهي عنه) أي عدم الاعتداد به إذا وقع لعدم موافقته الشرع[1] .

فإن قيل: لو دل النهي على الفساد لكان المنهي عنه من عبادة أو معاملة بغير المعنى المعتبر شرعًا باطلاً إذ كل منهما بالمعنى المعتبر شرعًا هو الصحيح، واللازم باطل؛ لأنا نعلم قطعًا أن المنهي عنه في صوم يوم النحر وصلاة الأوقات المكروهة، إنما هو الصوم والصلاة الشرعيان لا الإمساك والدعاء، وأيضًا لو دل على الفساد لكان المنهي عنه ممتنعًا شرعًا، فلا يمنع عنه، إذ المنع عن الممتنع عبث.

أجيب عن الأول: بأن الشرعي ليس بمعناه المعتبر شرعًا، بل ما يسميه الشارع بذلك الاسم، وهو الصورة المعينة والحالة المخصوصة صحت أم لا.

---

(١) وهو قول الجمهور: انظر: إحكام الأحكام لسيف الدين الآمدي (٢/٢٧٦) وقيل: إنه يقتضي الفساد لغة كما يقتضيه شرعًا.
انظر: إحكام الأحكام لسيف الدين الآمدي (٢/٢٧٦) نهاية السول للإسنوي (٢/٢٩٦) فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت (١/٣٩٦) وقيل: إن النهي لا يقتضي الفساد إلا في العبادات فقط، دون المعاملات، وبه قال أبو الحسين البصري، والغزالي، والرازي، وابن الملاحي، والرصاصي.
انظر: المعتمد لأبي الحسين البصري (١/١٧١) المستصفى لحجة الدين الغزالي (٢/٢٤ - ٢٥٩. المحصول لفخر الدين الرازي (١/٣٤٤).

....

يقال: صلاة صحيحة، وصلاة غير صحيحة، وصلاة الجنب والحائض باطلة.

وعن الثاني: إنه ممتنع بهذا المنع، وإنما المحال منع الممتنع بغير هذا المنع كالحاصل يمتنع تحصيله، إذا كان حاصلاً يعني بغير هذا التحصيل وإنما يدل النهي على فساد المنهي عنه حالة كونه (في العبادات) ومن جملتها بأن يكون عبادة مطلقًا (أي سواء نهي عنها) أي العبادات (لعينها) والمراد لما ليس بخارج بدليل المقابلة بالخارج، فيشمل ما نهي عنها لذاتها (كصلاة الحائض وصومها) فإنه نهي عنهما من حيث أنهما صلاة وصوم، وما نهي عنها لجزئها كصلاة بلا ركوع. ويجوز قصر العين على الذات وتعميم اللازم الآتي للجزء (أو) نهي عنها لا لعينها، بل (لأمر) خارج عنها (لازم لها كصوم يوم النحر) فإنه نهي عنه لا من حيث إنه صوم بل من حيث الإعراض عن ضيافة الله -تعالى- لعباده بلحوم الأضاحي في هذا اليوم، وهذا الإعراض خارج عن الصوم لازم له فإنه لا ينفك عنه.

لا يقال: إذا كانت علة هذا النهي الإعراض، وكان هو للتحريم كما تقرر في محله فينبغي حرمة ترك تناول المفطر من غير صوم، بل ترك تناول تلك اللحوم لوجود الإعراض في ذلك؛ لأنا نقول: الإعراض إنما يتحقق بإلزامه نفسه ترك التناول، وذلك إنما يكون بالصوم، بخلاف اختياره ترك التناول من غير إلزام لتمكنه من التناول، فلا يتحقق الإعراض، وحاصله أن الإعراض هنا هو رد الضيافة وعدم قبولها، وذلك بالتزام ما ينافيها، وكأن المضيف به التمكن من التناول لا التناول بالفعل، (و) مثل الصلاة أي صلاة النفل المطلق، وهو ما لا يتقيد بوقت ولا سبب وما في معناه مما له سبب متأخر كركعتي الإحرام والاستخارة، فإن سببها وهو الإحرام والاستخارة متأخر بخلاف ما له سبب متقدم .

كالمقضية فإن سببها دخول وقتها متقدم وما له سبب مقارن كصلاة الجنازة إذا وقع الموت [١٢٧/ب] التي هو سببها في وقت الكراهة بناء على أن المراد بالمتقدم وقسيماه بالنسبة إلى الأوقات، وهو ما في الروضة[١] إما على أن المراد ذلك بالنسبة إلى الصلاة، وهو ما في شرح المهذب فسببها متقدم أبداً.

وقوله: (في الأوقات المكروهة) من المجاز العقلي أي الأوقات التي كرهت الصلاة فيها ما لم تكن في حرم مكة، وهي وقت الاستواء إلى أن تزول في غير يوم الجمعة، ووقت طلوع الشمس إلى أن ترتفع كرمح في رأي العين، وقدره بعضهم بسبعة أذرع، ووقت اصفرار الشمس إلى أن تغرب مطلقاً، وبعد الصبح إلى الطلوع والعصر إلى الاصفرار في حق من صلاهما ، فإنه نهي عن الصلاة المذكورة لا لأجل أنهما صلاة، بل لفساد تلك الأوقات اللازمة لها بفعلها فيها، كما قال الشارح في شرح جمع الجوامع[٢] .

والظاهر أن يقال : بل من حيث كونها في الأوقات الفاسدة، فإن ذلك هو المنهي عنه لا نفس فساد الأوقات. فإن اللام بعد لفظ المنهي عنه جارة لمتعلق النهي في الحقيقة وهي الكراهة فيما ذكر للتحريم أو للتنزيه خلاف صحح منه في الروضة وشرح المهذب في كتاب الصلاة الأول ، وفي التحقيق في كتاب الصلاة وشرح المهذب في الطهارة الثاني، والفساد على القولين.

قال الشارح في شرح جمع الجوامع: فتكون على كراهة التنزيه مع جوازها فاسدة أي غير معتد بها، لا يتناولها الأمر فلا يثاب عليها. انتهى[٣].

---

(١) انظر: روضة الطالبين (١/١٩٢- ١٩٣).

(٢) انظر: الجلال المحلى على جمع الجوامع مع حاشية العطار (١/٥٠٠).

(٣) انظر: شرح جمع الجوامع مع حاشية العطار (١/٥٠٠).

وهو مقتضى كلامهم، لكن لا يخفى إشكاله، إذ تعاطي العبادة الفاسدة حرام فكيف تكون جائزة مع فسادها ، اللهم إلا أن يمنع كلية حرمة تعاطي العبادة الفاسدة.

أو يقال: الجواز من حيث كونها صلاة والحرمة من حيث تعاطي العبادة الفاسدة أو يجوز الإقدام ويحرم الاستمرار وفي الجميع نظر (ووجهه في الأخير أن) الظاهر حرمة الإقدام على ما يعلم فساده.

وخرج بالأوقات المكروهة والأمكنة المكروهة، فالصلاة فيها غير فاسدة، وإن كرهت -أي تنزيهًا- لأن النهي فيها لخارج غير لازم (كالتعرض بها في الحمام) لوسوسة الشياطين وفي أعطان الإبل لنفارها، وفي قارعة الطريق لمرور الناس، وكل من هذه الأمور يشغل القلب عن الصلاة ويشوش الخشوع ، والفرق بين القسمين حيث كان الخارج لازمًا في الأول دون الثاني، أن الفعل حال إيجاده في الزمان المخصوص لا يمكن انفكاكه عنه (بخلاف الفعل حال إيجاده في المكان المخصوص فإنه يمكن انفكاكه عنه) إما بأن يتغير ذلك المكان إلى صفة أخرى في تلك الحال كأن يجعل [١٢٨/ب] الحمام مسجدًا، ولا يضر زوال الاسم لبقاء المكان بحاله وإما بأن ينقل الفاعل حال الفعل إلى مكان آخر.

فإن قلت: تلك الأوقات يمكن انفكاكها عن الصلاة بأن تقع الصلاة في غيرها فلا تكون لازمة لها، لأن اللازم ما يمتنع انفكاكه.

قلت: الكلام في الأوقات باعتبار وقوع الصلاة فيها كما تقدمت الإشارة إليه في الكلام المنقول عن شرح جمع الجوامع، ولا خفاء أنها بهذا الاعتبار لا يمكن انفكاكها عن الصلاة وبالعكس، لا يقال: لا حاجة إلى هذا لأن الانفكاك من أحد الجانبين لا يقدح في اللزوم.

ألا ترى أنهم صرحوا بأن الإعراض عن ضيافة الله -تعالى- لازم لصوم يوم النحر مع إمكان انفكاكه عن الصوم مطلقًا، لأنا نقول: لو لم يعتبر ذلك حصل الانفكاك من الجانبين (كما هو واضح على أن اللزوم المقتضي للفساد هو اللزوم من الجانبين)، كما سنبينه، فلا يكفي فيه كونه من أحدهما وعلى هذا فيجب أن يكون الإعراض عن الضيافة المحذور، هو الإعراض بالصوم لا مطلقًا، ومن ثم لو أفطر وأعرض عن الأكل من الأضحية لم يأثم، وحينئذ فالإعراض مع الصوم متلازمان (و) حالة كونه (في المعاملات ومن جملتها بأن يكون معاملة لا مطلقًا ، بل (إن رجع) النهي (إلى نفس العقد) بأن كان المنهي عنه نفس العقد ، لا أمرًا خارجًا عنه (كما) أي كالرجوع إلى نفس العقد الذي (في) النهي [١٢٩/أ] عن (بيع الحصاة)[١] .

قال الإسنوي: وهو جعل الإصابة بالحصاة بيعًا قائمًا مقام الصيغة، وهو أحد التأويلين في الحديث. انتهى[٢] .

وكان تركه التأويل الآخر، وهو أن يقول: بعتك من هذه الأثواب (ما تقع عليه هذه الحصاة) لكونه من القسم الآتي فليتأمل.

(أو) رجع النهي (لأمر داخل فيه) أي في العقد (كما) أي كالرجوع إلى أمر داخل في العقد الذي (في) النهي عن (بيع الملاقيح)[٣] وهي ما في بطون الأمهات من الأجنة.

قال الإسنوي: فإن النهي راجع إلى نفس المبيع، والمبيع ركن من أركان العقد ولا شك أن الركن داخل في الماهية. انتهى[٤] .

---

(١) أخرجه مسلم في البيوع (١١٥٣/٣) ح(١٥١٣/٤).

(٢) انظر: نهاية السول للإسنوي (٤٩/٢).

(٣) وهو بيع حبل الحبلة، أخرجه: البخاري في البيوع (٤١٨/٤) ح(٢١٤٣). ومسلم في البيوع (١١٥٣/٣) ح (١٥١٤/٥).

(٤) انظر: نهاية السول للإسنوي (٤٩/٢).

....

وكأن معنى رجوع النهي إلى نفس المبيع هنا أن يكون المنهـــي عنـــه بالحقيقة هو جعل هذا مبيعًا لا نفس العقد (أو) رجع النهي (لأمر خــــارج عنه) بألا يكون نفسه ولا داخلاً فيه (لازم له كما) أي كـــالرجوع للأمـــر المذكور الذي (في) النهي عن (بيع درهم بدرهمين)[١] .

قال الإسنوي: لأن النهي عن بيع الدرهم بالدرهمين مثلاً إنمـــا هـــو لأجل الزيادة، وذلك أمر خارج عن نفس العقد، لأن المعقود عليه من حيث هو قابل للبيع وكونه زائدًا، أو ناقصًا، صفة من أوصافـــه لكنـــه لازم -أي بالشرط- انتهى[٢] .

وكرجوعه للازم رجوعه لما شك في أنه لازم، كما قاله ابـــن عبـــد السلام[٣] [١٢٩/ب] (فإن كان) الخارج الذي النهي لأجله في القســـمين أعني: العبادات والمعاملات (غير لازم) للمنهـــي عنـــه (كـــالوضوء)، أي كالخارج الذي نهي لأجله عن الوضوء (بماء مغصوب مثلاً) أو مسروق ولم يكتف بالكاف الداخلة على الوضوء، لئلا يتوهم تعلقها به دون متعلقاتـــه، وهو أعني ذلك الخارج إتلاف مال الغير الحـــاصل بغـــير الوضـــوء أيضًـــا (وكالبيع) أي وكالخارج الذي نهي لأجله عن البيع (وقت نداء الجمعـــة) وهو خوف تفويتها الحاصل بغير البيع أيضًا (فـــلا) أي: فلا يكون النهـــي لأجله (دالاً على الفساد) أي فساد المنهي عنه (خلافًـــا) ، أي: مخالفًـــا في ذلك، (لما يفهم من كلام المصنف من أنه يدل عليه حيث أطلق أن النهـــي يـــدل على الفساد.

---

(١) أخرجه الإمام أحمد في مسنده (١٠٩/٢).

(٢) انظر: نهاية السول للإسنوي (٤٩/٢).

(٣) انظر: شرح الجلال المحلى على جمع الجوامع (٥٠٠/١).

فإن قلت: إتلاف مال الغير وخوف تفويت الجمعة لا ينفكان عن الوضوء بالماء المغصوب والبيع وقت نداء الجمعة، فهما لازمان لهما وحصولهما بغيرهما لا ينافي اللزوم، بل هذا شأن كل لازم أعم، فإن أريد أنهما ينفكان عن مطلق الوضوء والبيع فهو مع كونه خلاف الغرض، يجري مثله في الإعراض عن ضيافة الله -تعالى- والأوقات المكروهة والزيادة فإن الأول ينفك عن مطلق الصوم ، والثاني عن مطلق الصلاة والثالث عن مطلق البيع، فلم جعلت هذه الأمور من اللازم دون ذينك؟ [١٣٠/أ].

قلت: مسلَّم أنهما من اللازم الأعم، لكن المراد في هذا المقام هو اللازم المساوي أخذاً من كلامهم، كما حققته في كتابي "الآيات البينات" ردًّا على من توهم خلاف مرادهم به هنا، لعدم تأمل كلامهم، وتتبع مقاصدهم، فشنع على كلام الشارح في شرح جمع الجوامع بما عاد عليه بغاية التشنيع.

قال ابن هشام: وأما قوله: يجوز كذا وكذا خلافًا لفلان، فقد يقال فيه: إنه يجوز فيه وجهان، الأول: أن يكون مصدرًا، كما أن قولك: يجوز كذا وكذا خلافًا لفلان، اتفاقًا وإجماعًا، بتقدير: اتفقوا على ذلك اتفاقًا، وأجمعوا عليه إجماعًا، ويشكل على هذا أن فعله المقدر، إما اختلفوا أو خالفوا أو خالفت أي مثلاً، فإن كان اختلفوا أشكل عليه أمران:

الأول: مصدر اختلف إنما هو الاختلاف لا الخلاف.

والثاني: أن ذلك يأبى أن يقول بعده لفلان.

وإن كان خالفوا أو خالفت، أشكل عليه أن خالف لا يتعدى باللام بل بنفسه [١٣٠/ب] وقد يختار هذا القسم ، ويجاب عن هذا الاعتراض بأن يقال: قدر اللام ، مثلها في سقيا له أي متعلق بمحذوف تقديره أعني له، أو إرادتي له، ألا ترى أنها لا تتعلق بسقيا، لأن سقى يتعدى بنفسه.

الوجه الثاني: أن يكون حالاً، والتقدير أقول كذا خلافًا لفـــلان، أي مخالفًا له، وحذف القول كثير، ودل على هذا العامل، أن كل حكم ذكـــره المصنفون فهم قائلون به، وكأن القول مذكور قبل كل مسألة. انتهى[1] .

(**وترد صيغة الأمر والمراد به**) (أي بالأمر) أي بمعنى الصيغة إذ هـــي التي يمكن أن يراد بها المعاني المذكورة، بخلاف نفس الأمر الذي هو الطلب. لا يعقل أن يراد به تلك المعاني ، ففي الكلام استخدام، إذ الأمر المضاف إليه الصيغة بمعنى الطلب، وقد رجع إليه الضمير في به، بمعنى الصيغة، اللهـــم إلا أن تجعل إضافة الصيغة بيانية، وفي بعض النسخ، والمراد بهـــا أي بالصيغـــة. (**الإباحة**) (كما تقدم) في بيان أن الصيغة عند التجرد عن القرائن تحمل على الوجوب إلا ما دل الدليل على أن المراد منه الندب أو الإباحة فيحمل عليه ولا تكرار فيما هنا مع ذلك، لأن المقصود هناك بيان أن حقيقته الوجوب، وأنه لا يخرج عنها إلا لدليل، والمقصود هنا بيان معانيه المجازية، فلا بـــد في الحمل على [١٣١/أ] كل منها من قرينة كما تقـــدم في المجـــاز، وهـــي لا تنضبط، ومن علاقة وهي هنا الإذن ، وهي مشابهة معنوية. (**أو التهديـــد**) نحو قوله تعالى: ﴿**اعملوا ما شئتم**﴾ [فصلت: ٤٠) قال الشارح في شـــرح جمع الجوامع: ويصدق مع التحريم والكراهة[2] . انتهى.

قال التاج السبكي في شرح المنهاج: كذا قيل: وعندي أن المهدد عليه لا يكون إلا حرامًا، وكذلك الإنذار، كيف وهو مقترن بذكـــر الوعيـــد. انتهى[3] . قال بعضهم: وهو ظاهر بحسب الاستقراء.

---

(١) انظر: مغني اللبيب لابن هشام (١٥٩/١).

(٢) انظر: شرح الجلال المحلى على جمع الجوامع (٤٦٩/١).

(٣) انظر: الإبهاج (١٢/٢)

قال الإسنوي: ومنه أي التهديد، الإنذار كقوله تعالى: ﴿**قل تمتعوا فإن مصيركم إلى النار**﴾ [إبراهيم:٢٩]. وإنما نص عليه -أي البيضاوي- لأن جماعة جعلوه قسماً آخر، والفرق بينهما ما قاله الجوهري في الصحاح ، فإنه ذكر في باب الدال أن التهديد هو: التخويف[١] ثم ذكر في باب الراء أن الإنذار هو: الإبلاغ، ولا يكون إلا في التخويف هذا كلامه[٢] ، فقوله تعالى: ﴿**قل تمتعوا**﴾ أمر بإبلاغ هذا الكلام المخوف الذي عبر عنه بالأمر وهو: (تمتع) فيكون أمراً بالإنذار، وقد فرق الشارحون بفروق أخرى لا أصل لها فاجتنبها. انتهى[٣] .

وممن جعله قسماً آخر صاحب جمع الجوامع، وقال الشارح في شرحه: ويفارق التهديد بذكر الوعيد. انتهى[٤] . وهذا الفرق لا يقتضي كونه قسماً مستقلاً إلا إن [١٣١/ب] اعتبر في التهديد عدم ذكر الوعيد ، والعلاقة بين التهديد والإيجاب هي المضادة فإن المهدد عليه حرام أو مكروه.

(**أو التسوية**) نحو قوله تعالى: ﴿**فاصبروا أو لا تصبروا**﴾ والعلاقة هي المضادة، فإن التسوية بين الفعل والترك مضادة لوجوب الفعل.

(**أو التكوين**) قال الشارح في شرح جمع الجوامع: أي الإيجاد عن العدم بسرعة نحو قوله تعالى : ﴿**كونوا قردة**﴾ [البقرة: ٦٥] قال البيضاوي: وقوله كونوا ، ليس بأمر، إذ لا قدرة لهم عليه. وإنما المراد به سرعة التكوين، وإنهم صاروا كذلك كما أراد بهم انتهى. والعلاقة هي المشابهة المعنوية، وهي تحتم الوقوع كما تحتم فعل الواجب.

---

(١) انظر: الصحاح للجوهري (٣٥٣/١).

(٢) انظر: الصحاح للجوهري (٨٢٥/٢).

(٣) انظر: نهاية السول للإسنوي (١٠/٢- ١١).

(٤) انظر: شرح الجلال المحلى على جمع الجوامع (٤٧٠/١).

قال الإسنوي: وقد يقال: العلاقة هي الطلب. انتهى[1] .

وأقول: الطلب في التكوين بمعنى الإرادة، بخلافه في الوجوب، ولهذا تحقق الطلب بدون الإرادة فإنه -تعالى- أمر من علم أنه لا يؤمن بالإيمان و لم يرده منه، لامتناعه بتعلق العلم بعدم وقوعه، أو في كلام المصنف لمنع الجمع دون الخلو إذ الصيغة ترد لغير ما ذكر أيضًا كما هو مبسوط في المطولات. ومنه الندب كما تقدم أنها تحمل عليه بالدليل.

قال البيضاوي كالإمام الرازي: ومن الندب التأديب كقوله -عليه الصلاة والسلام-: «**كل مما يليك**»[2] .

قال الإسنوي: فإن الأدب مندوب إليه، قال: وإنما نص على أنه منه، لأن [١٣٢/أ] الإمام قد نقل عن بعضهم أنه جعله قسمًا آخر، والفرق بينهما هو الفرق بين العام والخاص، لأن الأدب متعلق بمحاسن الأخلاق، والمندوب أعم، وقد نص الإمام الشافعي -رضي الله تعالى عنه- على أن الأكل مما لا يليه حرام، فقال: وإن أكل مما لا يليه، أو من رأس الطعام، أو عرس على قارعة الطريق -أي نزل ليلاً- أثم بالفعل الذي فعله، إذا كان عالمًا بما نهى النبي -صلى الله عليه وسلم- ، هذا لفظ الشافعي بحروفه، انتهى كلام الإسنوي[3] .

وقوله: لأن الأدب متعلق بمحاسن الأخلاق، بحث فيه بعضهم بأنه أعم منه، إذ قد يتعلق بمحاسن الهيئات أيضًا، وما نقله عن نص الشافعي من تحريم الأمور الثلاثة يمكن حمله في الأولين على ما إذا آذى غيره إيذاءً لا يحتمل مثله.

---

(١) انظر: نهاية السول للإسنوي (١١/٢).

(٢) انظر: نهاية السول للإسنوي (١٠/٢).

(٣) انظر: نهاية السول للإسنوي (١٠/٢).

وفي الثالث: على ما إذا ظن الضرر، فلا ينافي ما أطلقوه من كراهة الأمور.

(**وأما العام: فهو ما**) أي لفظ بقرينة قوله الآتي، والعموم من صفات النطق (عم) أي تناوله دفعة (شيئين) تثنية شيء بالمعنى اللغوي وهو ما يصح أن يعلم ويخبر عنه[1] ، كما صح عن سيبويه، وأضرابه تفسيره بذلك، فشمل المعدوم، والمستحيل لا بالمعنى الكلامي، وهو الموجود كما هو رأي أهل السنة. حتى يخرج منه المعدوم ، والمستحيل (**فصاعدًا**) حال محذوف العامل، أي: فذهب المدلول صاعدًا عن الشيئين عن غير دلالة على حصر، أي ضبط وتعيين لمقدار المدلول، وإن كان في الواقع محصورًا، فقوله: (ما) بمنزلة الجنس واحترز بقوله (عم شيئين) بالمعنى المذكور عن مثل: زيد، ورجل في الإثبات، وبقوله: (فصاعدًا) عن المثنى النكرة في الإثبات، فإنه كما قال العضد: لا يصدق عليه أنه يدل على معنيين فصاعدًا، إذ لا يصلح لما فوق الاثنين. انتهى[2] .

وفيه نظر: إذ معنى قولنا مثلاً: اثنان فصاعدًا، اثنان أو أكثر من اثنين، وليس معناه أكثر من اثنين ، وهذا صادق قطعًا على المثنى المذكور، فإنه يدل على اثنين، فهو من أفراد ما يدل على اثنين، أو أكثر من اثنين فلا يكون (فصاعدًا) احترازًا عن المثنى، بل يكون لإدخال ما يدل على أكثر من معنيين ثم رأيت المولى سعد الدين، قال:

---

(١) فيتناول الموجود، والمعدوم ، خلافًا للشيء شرعًا فعلى خلاف الأشاعرة والمعتزلة، فالأشاعرة يقولون: هو الموجود فيشمل الواجب والممكن، والمعتزلة عندهم: هو الممكن سواء كان موجودًا أو معدومًا.

انظر: شرح البيجوري على الجوهرة (ص٢٣٥). نهاية السول للإسنوي (٣/٤).

(٢) انظر: شرح العضد على مختصر المنتهى (٢/١٠٠).

وأما جوابه الآخر -يعني العضد- وهو أن المثنى لا يدل على شيئين فصاعداً، بل على شيئين فقط، فمبناه على أن قولنا بع بدرهمين فصاعداً، معناه الأمر بأن يبيعه بما فوق الدرهمين، حتى لو باعه بدرهمين لم يكن ممتثلاً، والحق خلاف ذلك على ما لا يخفى.

وتحقيقه: أنه حال محذوف العامل، أي فيذهب الثمن صاعداً، بمعنى أنه قد يكون فوق الدرهمين، والعام: ما يدل على شيئين، ويذهب المدلول صاعداً، أي قد يكون فوق الشيئين. انتهى[1] .

وبقوله: (**من غير حصر**) عن اسم العدد من حيث الآحاد، كثلاثة، وعشرة، ومائة، وألف، ومن أخرجه بقوله: فصاعداً فقد غلط غلطًا واضحًا، إذ يصدق عليه قطعًا أنه عم شيئين فصاعداً، فكيف يخرج به؟ فإن زعم أن معنى عدم الحصر معتبر في مفهوم قولنا : فصاعدا، فهو مما لا يلتفت إليه، إذ لا مستند له ، بل المستند عليه. فالصواب أنه لا بد من التقييد بقولنا: من غير حصر كما فعله الشارح، وحيث حمل قوله: (عم) على معنى التناول اندفع الدور المتوهم من التعريف كما هو ظاهر، وقوله: (شيئين) على المعنى اللغوي، اندفع ورود كونه غير جامع لعدم تناوله المعدوم والمستحيل، نعم يرد عليه كثير، وجموع الكثرة حيث لا عموم فيها ، فإن ذلك مما يعم شيئين فصاعداً من غير حصر بالمعنى السابق، بل قد يقال: وجموع القلة كذلك، لأنها صالحة لكل مرتبة من الثلاثة إلى العشرة ، من غير دلالة على خصوص مرتبة من ذلك فقد عمت شيئين فصاعداً من غير حصر، إلا أن يقال : لما دلت على قدر لا يجاوز العشرة ، فقد دلت على الحصر، أو كانت في معنى ما دل عليه. فليتأمل[2] .

---

(١) انظر: حاشية السعد على مختصر المنتهى (٢/١٠٠).

(٢) انظر: حاشية الصبان على الأشموني (٤/١٢١) الخضري على ابن عقيل (٢/١٥٣).

ولفظ العام في الأصل اسم فاعل بمعنى الشامل، مأخوذ (من قوله): أي من مادة قول القائل فلا ينافي المذهب الصحيح: أن جميع ما عدا المصدر مشتق منه بلا واسطة، على أن باب الأخذ أوسع من باب الاشتقاق (عممت زيدًا وعمرًا بالعطاء) أي شملتهما به، بأن أعطيت كل منهما، و لم يصرح بذلك : إما لفهمه من تفسير قوله: (وعممت جميع الناس بالعطاء أي شملتهم) أي: جميع الناس (به) أي: بالعطاء، بأن أعطيت كل واحد، وإما لأنه أراد بقوله : أي شملتهم تفسير كلا الفعلين، فالهاء لزيد، وعمرو، وجميع الناس.

ثم نقل في الاصطلاح لبعض أفراده، وهو اللفظ المخصوص، وإذا كان مأخوذًا مما ذكر (ففي العام) الاصطلاحي: الذي هو من أفراده، وهو ما يصدق عليه مفهوم هذا اللفظ (شمول) استغراقي كما أن أصله كذلك ، وفي هذا إشارة إلى أن غرض المصنف مما ذكره، مع بيان الأصل والنقل، إثبات معنى الشمول للعام الاصطلاحي، وإن فهم من التعريف إذ في هذا زيادة إيضاح ودفع توهم إرادة العموم البدلي.

(**وألفاظه**) أي مجموع أنواع ألفاظ العموم المفهوم من العام، لا ألفاظ العام، سواء كانت الإضافة بيانية أو حقيقية، بناء على أن المراد بألفاظه أنواعه ؛ لأنه لا يوافق قوله: الموضوعة له، أي: للعموم، فإن الموضوع له تلك الألفاظ ليس هو العام فهي حقيقة في العموم فقط . كما ذهب إليه الشافعي وجميع المحققين[1] .

---

(١) انظر: المستصفى لحجة الدين الغزالي (٢/٣٤ - ٣٦) نهاية السول للإسنوي (٢/٦٨) إحكام الأحكام لسيف الدين الآمدي (٢/٢٩٣) فواتح الرحموت شرح =

....

خلافًا لمن قال: هي حقيقة في الخصوص[1] ومن قال: هي مشتركة بين العموم والخصوص[2].

ومن توقف عن الحكم بواحد من الثلاثة[3] فالمقصود من الوصف (بالموضوعة له) التنبيه على مذهب الأولين، ورد غيره.

ووجهه في [عدم][4] الاشتراك: أن المتبادر من هذا الوصف مع قوله: **(ألفاظه)** عدم الاشتراك، نعم، لم ينحصر النزاع في هذه الأربعة، بل جرى في ألفاظ أخر مبينة في المطولات فعموم المبتدأ هنا، وخصوص الخبر، وهو قوله: **(أربعة)** لم يقصد به حقيقة الحصر، بل التسهيل على المبتدئ، بكفه عن التوجه لغيرها الموقع في المشقة الناشئ عن الإشارة للغير بالتعبير بما يشعر بعدم الحصر فيها.

النوع الأول: **(الاسم)** (الواحد) أي المفرد (المعرف بالألف واللام) حيث لا عهد لتبادر العموم منه حينئذ إلى الذهن، وشمل كلامه ما لم يكن واحدة بالتاء، إذا تميز واحدة بالوحدة كالرجل، فإنه يقال: رجل واحد وهو ما مشى عليه في جمع الجوامع ، وتبعه عليه الشارح[5].

=

مسلم الثبوت (٢٦٠/١) إرشاد الفحول للشوكاني (٣٩٢/١).

(١) انظر: إحكام الأحكام للآمدي (٢٩٣/٢) نهاية السول للإسنوي (٣٤٣/٢).

(٢) وهو أحد قولي الأشعري. انظر: إحكام الأحكام للآمدي (٢٩٣/٢) نهاية السول للإسنوي (٣٤٣/٢).

(٣) وهو القول الثاني للأشعري، ومختار القاضي أبي بكر الباقلاني. انظر: إحكام الأحكام لسيف الدين الآمدي (٢٩٣/٢) نهاية السول للإسنوي (٢٤٣/٢).

(٤) زيادة ليست في الأصل. يقتضيها سياق الكلام.

(٥) انظر: شرح الجلال المحلى على جمع الجوامع (٤١٢/١).

مخالفًا للمصنف[1] والغزالي[2] في نفيهما العموم عنه نحو: ﴿**إن الإنسان**﴾ أي كل إنسان بقرينة الاستثناء ﴿**لفي خسر**﴾ في مساعيه، وصرف عمـــره في مطالبه ﴿**إلا الذين آمنوا**﴾ ولم يذكر بقية الآية اقتصارًا على قدر الحاجـــة اختصارًا، واستشكل على عموم هذا النوع، ما لو قال رجل: الطلاق يلزمني لا أفعل كذا مثلاً وحنث، حيث لا يقع الثلاث، مع أن الطلاق اسم واحـــد معرف باللام.

وأجاب ابن عبد السلام وغيره بأن هذا يراعى فيه العرف لا اللغـــة. انتهى.

ونظير ذلك ما لو قال ذو زوجات: زوجتي طالق، فإن كلاً من المفرد المعرف باللام والمفرد المضاف لمعرفة للعموم.

وقد قال الروياني وغيره: تطلق واحـــدة منهـــن فيعينهـــا، كقولـــه: إحداكن، وقال الشيخ عز الدين: الذي تبين لي أنهن يطلقن كلهن، وهذا قد يشكل بما تقدم عنه فيحتاج للفرق. فليتأمل.

والنوع الثاني: (**اسم الجمع**) بالمعنى اللغوي، وهو اللفظ الدال علـــى جماعة سواء [كما شمله كلامه] أكان في الاصطلاح النحوي جمعًا أم اســـم جمع أم اسم جنس جمعي[3] .

وفي التلويح بعد كلام قرره[4] فصار الحاصل أن المعرف بـــاللام مـــن الجموع وأسمائها لجميع الأفراد، قلَّت أو كثرت، وأما تحقيق أن الموضـــوع للعموم هو مجموع الاسم، وحرف التعريف، أو الاسم بشرط التعريف.

---

(١) انظر: البرهان لإمام الحرمين (١/٣٣٩).

(٢) انظر: المستصفى لحجة الدين الغزالي (٢/٥٢- ٥٤).

(٣) انظر: شرح الجلال المحلى على جمع الجوامع (١/٤١٢) اللمـــع لأبـــي إســـحاق (ص١٤) المعتمد لأبي الحسين البصري (١/٢٢٣).

(٤) انظر: حاشية التلويح على التوضيح (١/٤٩- ٥٠).

....

وعلى الثاني: هل يصير مشتركًا، حيث وضع بدون التعريف لمطلق الجمع، وأن هذا الوضع لا شك أنه نوعي، فكيف يكون اللفظ باعتباره حقيقة؟ وأن الحكم في مثله على كل جمع، أو على كل فرد، وأنه للأفراد المحققة خاصة ، أو المحققة والمقدرة جميعًا، وأن مدلوله للاستغراق الحقيقي، أو أعم من الحقيقي والعرفي فالكلام فيه طويل لا يحتمله المقام. انتهى[1] .

(**المعرف باللام**) ما لم يتحقق عهد نحو: ﴿**اقتلوا المشركين**﴾ أي كل مشرك، وخص منه أهل الذمة بالدليل، ونحو: ﴿**رب العالمين**﴾ وهو اسم جمع لا جمع عند ابن مالك، ومن وافقه لاختصاصه بالعقلاء، وعموم العالم لغيرهم أيضًا ، ولا يكون الجمع أخص من مفرده، ونحو: التمر من الأقوات، فإنه اسم جنس جمعي وفي تعبير المصنف في الموضعين باللام دون أل، أو الألف واللام إشعار بأن أداة التعريف هي اللام وحدها، وهو أحد أقوال النحاة، وظاهر أن بدل اللام، وهي الميم في لغة حمير كاللام، واستشكل عموم نحو (المشركين) من أنه جمع سلامة، وجموع السلامة للقلة باتفاق النحاة، وأجاب المصنف: بأن كلام النحاة في الجمع المنكر، وكلام الأصوليين في المعرف لا منافاة . وتقييده المعرف باللام بالاسم الواحد، واسم الجمع، ليس لإخراج المثنى فإنه مثلهما، كما صرح به القرافي في شرح المحصول بأنه كالجمع ولو حمل اسم الجمع في كلامه على ما دل على متعدد شمل المثنى، قال في المحصول: والضمير العائد على اسم حكمه حكم ذلك الاسم في العموم وعدمه[2] .

قال الشارح في شرح جمع الجوامع: وعلى العموم أي في الجمع، قيل: أفراده جموع والأكثر آحاد في الإثبات وغيره.

---

(١) انظر: حاشية التلويح على التوضيح (١/٤٩- ٥٠).

(٢) انظر: نهاية السول للإسنوي (٢/٦٦).

وعليه أئمة التفسير في استعمال القرآن نحو: ﴿**والله يحب المحسنين**﴾ [آل عمران:١٣٤] أي يثيب كل محسن، ﴿**فإن الله لا يحب الكافرين**﴾ [آل عمران: ٣٢] أي كلاً منهم بأن يعاقبهم ﴿**فلا تطع المكذبين**﴾ [القلم:٩] أي كل واحد منهم، ويؤيده صحة استثناء الواحد منه، نحو: جاء الرجال إلا زيداً، ولو كان معناه: جاء كل جمع من جموع الرجال لم يصح، إلا أن يكون منقطعًا نعم قد تقوم قرينة على إرادة المجموع، نحو: رجال البلد يحملون الصخرة العظيمة، أي بمجموعهم، والأول بقوله: قامت قرينة الآحاد في الآيات المذكورة ونحوها. انتهى[1] .

وسبقه إلى ذلك السعد في مطوله وأطال فيه، وعلى الأول مشى الإسنوي كالتاج السبكي وغيره.

والنوع الثالث: (**الأسماء المبهمة**) في الجملة كأسماء الشرط[2] ، وأسماء الاستفهام، والموصولات، ووجه الإبهام في غير الموصولات ظاهر، فإنه لا يدل على معين، وأما في الموصولات مع أنها معارف، فلأنه لم يعلم معانيها منها بالتعيين وإن اعتبر في معانيها الإشارة إلى التعيين، وإنما تعرف معانيها من الصلة، فإن قلت: ما ذكره الأصوليون من أن الموصولات من ألفاظ العموم، يخالف ما ذكره النحويون، أنها معارف، لأن المعرفة: ما وضع لشيء بعينه وهذا ينافي العموم.

قلت: قد تدفع المخالفة بأن لها استعمالين، ذكر الأصوليون أحدهما، والنحويون الآخر، لكن ذكر الأصوليون خلافًا في أن الصيغ المذكورة للعموم، هل هي حقيقة فيه، أو في الخصوص، أو مشتركة بين العموم والخصوص، أو لا يدرى الحال فيها؟

---

(١) انظر: شرح الجلال المحلى على جمع الجوامع (١/٤١١ - ٤١٢).

(٢) انظر: البرهان لإمام الحرمين (١/٣٢٢).

ورجح صاحب جمع الجوامع[1] وغيره الأول، وقضيته: أنه ليس لها إلا استعمال واحد حقيقي وهو العموم، وأن الخصوص معنى مجازي لها، فالإشكال بحاله.

وحمل كلام النحويين على بيان معنى مجازي للموصولات في غاية البعد ، بل لا يصح فقد قال الرضي : الموصولات معارف، وضعًا لما قلنا: إن وضعها على أن يطلقها المتكلم على العموم والمعلوم عند المخاطب، وهذه خاصة المعارف. انتهى[2] .

ولعل الأقرب أن يجاب بأن النحويين ثبت عندهم وضعها للخصوص، وهو القول الثاني، أو على الاشتراك وهو القول الثالث، فذكروا أحد المعنيين وهو الخصوص. وذلك (**كمن**) حال كونه عامًّا (**في**) أفراد (**من يعقل**)[3] حتى الإناث والأرقاء ، وقيل: لا يعم شرعًا الإناث والأرقاء شرطًا كان، أو استفهامًا أو موصولاً، كما شمله إطلاقه، وصرح به الشارح في جمع الجوامع، ثم قال: وقوله -يعني التاج السبكي- كالإسنوي إن أي، ومن الموصولتين لا يعمان مثل: [مررت بأيهم قام] ومررت بمن قام، أي بالذي قام، صحيح في هذا التمثيل ونحوه مما قامت فيه قرينة الخصوص لا مطلقًا. انتهى[4] .

---

(١) انظر: شرح الجلال المحلى على جمع الجوامع (١/٤٠٩ - ٤١٠).

(٢) انظر: شرح الرضي على ابن الحاجب (٢/٣٦).

(٣) انظر : إحكام الأحكام لسيف الدين الآمدي (٢/٢٩٠) البرهان لإمام الحرمين (١/٣٢٢) أصول السرخسي (١/١٥٥) اللمع لأبي إسحاق الشيرازي (ص١٥) حاشية التلويح على التوضيح (١/٥٩) إرشاد الفحول للشوكاني (١/٤٠٠).

(٤) انظر: شرح الجلال المحلى على جمع الجوامع (١/٤٠٩ - ٤١٠).

وتقييد المصنف عمومها بمن يعقل، للتنبيه على معناها الحقيقـي، دون الاحتراز؛ لأن الأصح أن العام قد يكون مجازاً ، نعم لو عبر بمن يعلم بدل من يعقل، كان أعم فإنها تطلق على الله تعالى، وهو سبحانه وتعـالى يوصـف بالعلم ولا يوصف بالعقل، وخرج بتقييد من بأحد المعاني الثلاثة، النكـرة الموصوفة، نحو : مررت بمن معجب لك بجر معجب، أي رجل معجب فإنها لا تعم و(من) في قوله: كمن داخل داري فهو آمـن يحتمـل الشـرطية، والموصولة إذ يجوز دخول الفاء في خبر الموصول، وإن وصل بمـاضٍ كمـا صرح به الرضي، ومثال الاستفهامية: من عندك؟

(وما) حال كونه عامًّا (في) أفراد **(من لا يعقـل)** شـرطًا كـان أو استفهامًا[1] أو موصولاً كما شمله إطلاقه، وإن شمل النكرة الموصوفة نحـو: مررت بما معجب لك، أي بشيء ، والتعجبية نحو: ما أحسن زيـداً، مـع أنهما لا يعمان ، وقد يدخلان في مفهوم قوله الآتي، ولا في النكرات، لكن يدخل فيه أيضًا غير الموصولة من (من وما) مطلقًا نعم ذكر (ما) هنـا مـع ذكرها بأحوالها الثلاثة المذكورة في قوله الآتي (وما) في الاستفهام ، والجزاء وغيره ، يلزم منه التكرار ، إذ لا عموم لها في غير الأحوال المذكورة، وقـد ذكرها بعد ذلك، اللهم إلا أن يجاب: بأن معناها، مجمـوع الشـيء مـع الشرطية، أو الاستفهام أو غيره، فذكرها هنا لبيان أحد الجزءيـن، وهـو الشيء فبين أنه غير العاقل، وهناك لبيان الجزء الآخر فبين أنه الشـرطية أو غيرها مما يأتي. فليتأمل.

لكن مـا ذكـره: من أنها لغير العاقـل ، يقتضي أنهـا لا تكـون لغيره مطلقًا ، ويخالفه ما صرح به ابن مالك وغيره حيث قـال في تسهيله :

---

(١) انظر: نهاية السول للإسنوي (٢/٦٦) إحكام الأحكام للآمدي (٢/٢٩٠) أصول السرخسي (١/١٥٦) إرشاد الفحول للشوكاني (١/٤٠٠).

وما في معناه الغالب لما لا يعقل وحده، وله مع من يعقل، ولصفات من يعقل، وللمبهم أمره. انتهى.

واحترز بقوله: في الغالب، كما قال من نحو قوله تعالى: ﴿**ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي**﴾ [ص: ٧٥] . وفي التلويح: هذا يعني كون (ما) في غير العقلاء، قول بعض أئمة اللغة، والأكثرون على أنه للعقلاء وغيرهم. انتهى[(١)] ، وما في قوله نحو: ما جاءني منك أخذته. تحتمل الشرطية والموصولة، ومثال الاستفهامية: ما عندك؟

(وأي) (شرطًا كان أو استفهامًا أو موصولاً) حال كونه عامًا **(في الجميع)** (أي من يعقل وما لا يعقل) فإنها موضوعة لهما[(٢)] .

قال الأصفهاني: تتناول على وجه الإفراد دون الاستغراق، فإنه لا يجاب فيها بذكر الجميع والكثير، لأنك إذا قلت: أي الرجال عندي؟ لم يصلح أن يجاب إلا بذكر واحد كقولك: زيد أو غيره، ولو أجاب بذكر زيادة على ذلك لم يستقم، إلا إن انضم إلى ذلك ما يفيد ذلك منها. انتهى.

فالأول: (نحو: أي عبيدي جاءك أحسن إليه) في الشرطية، وأيهم عندك؟ في الاستفهامية، ﴿**لننزعن من كل شيعة أيهم أشد**﴾ [مريم:٦٩] في الموصولة، والثاني نحو : (أي الأشياء أردت أعطيتك) في الشرطية، وأيهم عندي؟ في الاستفهامية، واركب أي الدواب أعجبك في الموصولة، وكان الأوضح تمثيل الثاني بنحو: أي الثياب أردت أعطيتك.

---

(١) انظر: حاشية التلويح على التوضيح (١/٦٠).

(٢) انظر: اللمع للشيخ أبي إسحاق الشيرازي (ص١٤). إحكام الأحكام لسيف الدين الآمدي (٢/٢٩٠) نهاية السول للإسنوي (٢/٦٥) إرشاد الفحول للشوكاني (١/٤٠٢).

فإن الأشياء جمع شيء، وهو الموجود، أو المعلوم على اختلافهم فيه، وكل منهما يقع على العاقل أيضًا، فليتأمل، وخرج بتقييد أي بأحد المعاني الثلاثة الواقعة صفة لنكرة نحو: مررت برجل، أي رجل، بمعنى كامل في الرجولية أو حالاً من معرفة نحو: مررت بزيد، أي رجل، بفتح (أي) أي كامل في الرجولية، أو مناداة، نحو يا أيها الرجل، فإنها لا تعم[1] **(وأين)** شرطًا كان أو استفهامًا[2].

حال كونه عامًّا **(في)** أفراد **(المكان)** فالأول: (نحو أين تكن أكن معك) والثاني: أين تقيم؟.

(ومتى) شرطًا كان أو استفهامًا[3] حال كونه عامًا **(في)** أفراد **(الزمان)** فالأول: (نحو: متى شئت جئتك) والثاني: نحو متى تجيء؟ وقيد ابن الحاجب ذلك بالزمان المبهم كالمثالين حتى لا يصح أن تقول: متى زالت الشمس فأتني. قال الإسنوي: و لم أر ذلك في الكتب المعتمدة. انتهى[4].

وقال غيره: هذا مراد من أطلق العبارة، وإنما أطلقها لظهوره، ولا فرق بين أن يتصل بها ما أو لا.

(وما) حال كونه مستعملاً **(في الاستفهام)** (نحو: ما عندك؟) وحال كونه مستعملاً في **(الجزاء)** بمعنى: المجازاة، وهو ترتيب أمر على أمر آخر (نحو ما تعمل تجز به، وفي نسخة والخبر بدل الجزء) وهي الموصولة: (نحو: علمت ما عملت).

---

(١) نهاية السول للإسنوي (٦٥/٢).

(٢) انظر: إحكام الأحكام للآمدي (٢٩٠/٢) البرهان لإمام الحرمين (٣٢٣/١) نهاية السول للإسنوي (٦٦/٢) اللمع للشيرازي (ص١٥).

(٣) انظر: إحكام الأحكام للآمدي (٢٩٠/٢) البرهان لإمام الحرمين (٣٢٣/١) نهاية السول للإسنوي (٦٦/٢) اللمع للشيرازي (ص١٥).

(٤) انظر: نهاية السول للإسنوي (٦٦/٢).

وحال كونه مستعملاً في (**غيره**) أي في غير المذكور الذي هو الاستفهام والجزاء، على النسخة الأولى، والاستفهام والخبر على الثانية وذلك (كالخبر على النسخة الأولى، والجزاء على الثانية) وأتى بالكاف في قوله هنا كالخبر والجزاء إشارة إلى [الأفراد الذهنية، وفي قوله أولاً كمن فيمن يعقل...إلخ] إشارة إلى عدم انحصار الأسماء المبهمة في المذكورات، إذ منها أيضًا : حيثما ، والذي والتي، وجمعهما، وكل، وهو لاستغراق أفراد المضاف إليه المنكر، والمعرف المجموع، وأجزاء المضاف إليه المفرد المعرف.

قال الإسنوي: ولقائل أن يقول: لو كانت هذه الصيغ للعموم، لكان إذا قال لامرأته: متى قمت أو جئت قمت، أو أين قمت فأنت طالق، يقع عليه الثلاث، أي إذا تكرر القيام ثلاثًا، كما لو قال: كلما وليس كذلك. انتهى[1] .

ويمكن أن يجاب بمنع الملازمة، ويكفي في العموم صلوح كل فرد من أفراد المعلق عليه للوقوع ، وأما تكرار الوقوع فيتوقف على اعتبار التكرار في التعليق، ولا دلالة في هذه الصيغ على ذلك، وفيه نظر؛ لأن هذه الصلوحية موجودة في العموم البدلي، كما في: إن قمت فأنت طالق، فلا يكون للشمولي مزية عليه.

النوع الرابع: (**ولا**) النافية حال كونها داخلة (**في النكرات**) أي عليها، أو حال كونها مع النكرات، عاملة فيها عمل إن أو عمل ليس، أو غير عاملة، سواء بنيت معها النكرات (نحو: لا رجل في الدار) بفتح رجل بلا تنوين، أو لم تبن، نحو: لا غلام سفر حاضر، ولا خيرًا من زيد عندنا، بنصب كل من: غلام وخير، بلا، ونحو: لا رجل في الدار، ولا في الدار رجل، برفع رجل فيهما، على إهمال لا، وإعمالها عمل ليس.

(١) انظر: نهاية السول للإسنوي (٢/٦٦).

وسواء أباشرت (لا) النكرات كما ذكر أم عاملها، كلا يباع حـــراً، وكذا غيرها من أدوات النفي كما، ولن، ولم، وليس، وكالنفي وما في معناه كالنهي ، ونحو: قلما رجل يفعل كذا ، وكالنكرات الأفعال أو هي منهـــا نحو: (لا يستوون، ولا أكلت) فيفيد نفي جميع وجوه الاســـتواء الممكـــن نفيها، ونفي جميع المأكولات، ولم يبال المصنف بالتسمح في هـــذا الكـــلام لظهور المـــراد من أن العـــام هو النكرات ، مـــع (أي) أو غيرهـــا مـــن أدوات النفي [أو ما في معناها لا نفس لا] ولذا لم ينبه الشارح على ذلك.

ثم هي قسمان: أحدهما: ما يكون نصًّا في العموم، وذلك إذا كانت صادقة على القليل والكثير، كشيء، أو مختصة بالنفي، أو شـــبهه كديـــار، وغريب، وأحد إذا لم تقدر همزته بدلاً من واو واحد.

فإن (ما) همزة كذلك يقع في الإثبات نحو: ﴿**قل هو الله أحـــد**﴾ أو مقترنة بمن الزائدة نحو: ما فيها من رجل، أو واقعة بعد لا النافية للجنـــس، وإن لم تبن معها كما هو ظاهر كلام ابن مالك وغيره، لكن مقتضى كلام بعضهم اختصاص ذلك بحالة البناء.

وثانيهما: ما تكون ظاهرة في العموم، وهي ما عدا ما ذكر.

والمتبادر من مقابلة النص بالظاهر، أن يراد به ما لا احتمـــال معـــه[1] لكن قال التاج السبكي في المقرونة بمن الزائدة: فإن العموم قبل دخول (من) ظاهر لا نص واحتماله للخصوص احتمال كبير ، وإن كـــان مرجوحـــاً ، وبعد دخول (من) العموم نص واحتمال الخصوص ضعيف جدًّا، بحيـــث لا يكاد يوجد في كلام العرب ، قال: ولا ينبغي أن يكون في ذلك خلاف، بل ينزل اختـــلاف كـــلام العلمـــاء على هـــذا التنزيـــل الـــذي ذكـــرناه.

---

(١) انظر: نهاية السول للإسنوي (٢/٦٧).

وأنه متى قلت: ما جاءني رجل، أفاد الاستغراق مع جواز إرادة الوحدة جوازًا غير منكر، وإذا قلت: ما جاءني من رجل، كان الاستغراق نصًّا وإرادة الخصوص مستنكر. انتهى.

قال الإسنوي: نعم، يستثنى سلب الحكم من العموم كقولنا: ما كل عدد زوجًا، فإن هذا ليس من باب عموم السلب، إذ ليس حكمًا بالسلب على كل فرد، وإلا لم يكن فيه زوج، وذلك باطل ، بل المقصود إبطال قول من قال بأن كل عدد زوج، وذلك سلب الحكم عن العموم، وقد تفطن لهذا السهروردي صاحب التلقيحات واستدركه. انتهى[1] .

وأقول: لا حاجة بل لا وجه لاستثنائه، فإن النكرة فيه على عمومها قطعًا، غاية الأمر أن الحكم -وهو الزوجية- لم يثبت على العموم، ولذا نفى عمومه لكن هذا لا يمنع العموم، إذ لا معنى للعموم إلا استعمال اللفظ في جميع ما يصلح له ولا شبهه أنه هنا كذلك، وإلا بطل النفي ، إذ بعض العدد زوج، والحاصل أن الموضوع عام والحكم ليس عامًّا، أي ليس ثابتًا لكل فرد من أفراد الموضوع. والمقصود بالنفي : بيان انتفاء عمومه، والمقام لبيان عموم الموضوع دون الحكم. والموضوع هنا عام كما تبين، فإن سلم ذلك وزعم أن الاستثناء باعتبار الحكم فلا وجه له، إذ ليس الكلام فيه، بل ولا معنى لتخصيصه بهذا النوع، وإن زعم عدم العموم هنا في الموضوع فهو توهم واضح، ولعل منشأة قولهم: إن هذا من سلب [العموم بناءً على أن المراد سلب عموم الموضوع، وهو وهم، وإنما المراد سلب] عموم الحكم لظهور أن حرف النفي يتعلق بالنسبة دون شيء من الطرفين، ولو تنازلنا عن كل ذلك قلنا:

---

(١) انظر: نهاية السول للإسنوي (٢/٦٧).

قد قامت هنا قرينة الخصوص وذلك لا يخرجه عن العموم، ولا يحـــوج إلى الاستثناء ، ولو سلم فلا معنى للاقتصار على استثناء ذلك فإن المعرف باللام والموصولات كلاهما قد تكون للخصوص ، وهذا كله في غاية الوضوح مع التأمـــل والرجـــوع إلى القواعـــد ، فالصواب إطـــلاق الأئمـــة، وتـــرك الاستثناء.

وكالنكرات بعد أدوات النفي، النكرات في سياق الامتنان، كما قال القاضي أبو الطيب في تعليقه في الكلام على الاستدلال على الطهارة بالماء ، بقوله تعالى: ﴿**وأنزلنا من السماء ماء طهوراً**﴾ [الفرقان:٤٨] وفي ســياق الاستفهام الإنكاري، كما زاده البرماوي، كقوله تعالى: ﴿**هل تحس منهـــم من أحد أو تسمع لهم ركزاً**﴾ [مريم: ٩٨]. ﴿**هـــل تعلـــم لـــه سمِيًّـــا**﴾ [مريم:٦٥] وقد يستغنى عن زيادته بأنه في معنى النفي ، وفي سياق الشرط، كما قاله المصنف نحو: من يأتيني بمال أجازه، فلا يختص بمال.

قال التاج السبكي: مراده العموم البدلي لا الشمولي، قال الشارح: أي بقرينة المثال، أقول: وقد يكون للشمولي نحو: ﴿**وإن أحد مـــن المشـــركين استجارك فأجره**﴾ [التوبة:٦] أي كل واحد منهم. انتهى[1] .

ولا يخفى ظهور هذا الكلام، وهذا التمثيل، بـــل صراحتهـــا في أن عمومها بعد الشرط غير مقيد بكونه في معنى النفي.

لكن في التلويح خلافه حيث قال بعد كلام قرره: فظهـــر أن عمـــوم النكرة في موضع الشرط ليس إلا عموم النكرة في موضع النفي[2] .

---

(١) انظر: شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع (١/٤١٤).

(٢) انظر: حاشية التلويح على التوضيح (١/٥٥).

وفي حواشيه الخسروية اعتراضًا على شيء ذكره ما نصه: لأن النكرة لا تعم في سياق أي شرط كان، بل إذا كان فيه معنى النفي مثل: إن ضربت رجلاً فكذا فإنه في معنى لا أضرب رجلاً وقد سبق تحقيقه في بحث ألفاظ العموم . انتهى.

وفي المحصول: النكرة في الإثبات، إذا كان خبرًا لا يقتضي العموم كقولك: (جاءني رجل)، وإذا كان أمرًا، فالأكثرون على أنه للعموم، كقولك: (أعتق رقبة) والدليل على ذلك أنه يخرج عن عهدة الأمر بفعل أيها كان، ولولا أنها للعموم لما كان كذلك. انتهى[(١)] .

قال الأصفهاني في شرحه: والثاني فاسد، اللهم إلا أن يقال: إنه عام عمومًا بدليل، وليس ذلك ظاهر كلامه. انتهى.

والأمر كما قال: والعجب من استدلال الإمام بما ذكر مع الخروج عن عهدة الأمر بالمطلق أيضًا بأي جزئياته كان.

(والعموم من صفات النطق) بمعنى المنطوق به، وهو اللفظ، أو نقل النطق عرفًا إليه، أي لا يوصف به، أي على وجه الحقيقة إلا اللفظ، فإذا قيل: هذا اللفظ عام، كان هذا الإطلاق حقيقة وقضية عبارته، إذ مثلها يفيد الحصر كما في قولهم: الكرم في العرب والأئمة من قريش[(٢)] أن المعنى لا يوصف به وفيه مذاهب.

أحدها: أنه لا يوصف به لا حقيقة ولا مجازًا[(٣)] .

---

(١) انظر: المحصول لفخر الدين الرازي (١/٣٧٠).

(٢) (الأئمة من قريش) : أخرجه مسلم في الإمارة (٣/١٤٥٢) ح (٤/١٨٥) عن عبد الله مرفوعًا بلفظ: (لا يزال هذا الأمر في قريش).

(٣) انظر: فواتح الرحموت (١/٢٥٨) نهاية السول للإسنوي (٢/٥٧) المستصفى لحجة الدين الغزالي (٢/٣٣).

وثانيها: أنه يوصف به مجازًا لا حقيقة كاللفظ[1] .

وثالثها : واختاره العضد ، كابن الحاجب وغيره: أنه يوصف به حقيقة كاللفظ.

ورابعها: أنه يوصف به حقيقة المعنى الذهني لا الخارجي.

ويحتمل أن الحصر في كلامه لا بالنسبة للمعاني مطلقًا بل بالنسبة لمجرد ما ذكره بقوله: (**ولا يجوز**) أي : لا يصح (**دعوى العموم في غيره**) أي غير النطق، وبين الغير بقوله: (**من الفعل**) بمعنى الحاصل بالمصدر (**وما يجري مجراه**) في أنه إنما يقع على وصف معين كالقضاء.

وعبارة اللمع للشيخ أبي إسحاق: فأما الأفعال فلا يصح دعوى العموم فيها، لأنها تقع على صفة واحدة، فإذا عرفت تلك الصفة اختص الحكم بها، وإن لم تعرف صار اللفظ مجملاً، وكذا القضايا في الأعيان، لا يجوز دعوى العموم فيها، وذلك مثل: أن يروى أنه -عليه الصلاة والسلام- قضى بالشفعة للجار وقضى في الإفطار بالكفارة ، وما أشبه ذلك ، فلا يجوز دعوى العموم فيها ، بل يجب التوقف فيه؛ لأن يجوز أن يكون قضى بالشفعة للجار بصفة يختص بها، وقضى بالكفارة بإفطار في جماع، أو غيره، مما يختص به المحكوم له، وعليه فلا يجوز أن يحمل على غيره، إلا أن يكون في الخبر لفظ يدل على العموم. انتهى[2] .

فالأول: (كما في جمعه) أي النبي -صلى الله عليه وسلم- بين الصلاتين أي الظهر والعصر ، والمغرب والعشاء في وقت إحداهما (في السفر رواه) أي جمعه المذكور، (البخاري)[3] .

---

(١) وهو قول الشيخ أبي الحسين البصري. انظر: المعتمد (١/١٨٩).

(٢) انظر: اللمع للشيرازي (ص١٦).

(٣) أخرجه البخاري في تقصير الصلاة (٢/٦٧٥) ح(١١٠٧). ومسلم في صلاة المسافرين (١/٤٨٩) ح(٤٨/٧٠٤).

فلا يجوز دعوى العموم في هذا الجمع (فإنه لا يعم السفر الطويل) وهو الذي يبلغ مرحلتين ، والسفر (القصير) وهو ما لا يبلغهما والمعنى لأن الجمع المروي لا يشمل الجمع في كل واحد منهما، لأنه جمع واحد، والجمع الواحد لا يمكن أن يكون في كل منهما (فإنه إنما يقع في واحد منهما) ولقائل أن يقول: هذا مسلم لو كان مروي البخاري جمعًا واحدًا، لكنه ليس كذلك، فإنه عبر في حديثه عن أنس بأن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان يجمع بين الصلاتين في السفر ، كما عزاه إليه الشارح كذلك في شرح جمع الجوامع[1]، (وكان) مع المضارع قد تستعمل للتكرار.

كما في قوله تعالى في قصة إسماعيل -عليه الصلاة والسلام- : ﴿**وكان يأمر أهله بالصلاة والزكاة**﴾ [مريم:٥٥] وقولهم: كان حاتم يكرم الضيف، وعلى ذلك جرى العرف، صرح بذلك الشارح في شرح جمع الجوامع[2] نعم، قال المولى سعد الدين في شرح الحواشي: والتحقيق أن المفيد للاستمرار هو لفظ المضارع، وكان للدلالة على معنى ذلك المعنى. انتهى.

ويوافقه ما تقرر في المعاني أن المضارع يفيد الاستمرار التجديدي فمع ذلك كيف يتم أنه جمع واحد؟ لا يقال: استعمال ما ذكر للتكرار قليل، والكثير استعماله لا للتكرار، والحمل على الكثير هو المتبادر الظاهر، ومرادنا أنه جمع واحد بحسب ما يشهد به اللفظ، فإن اللفظ لا يشهد بأكثر من جمع واحد بحسب المتبادر الظاهر، لأنا نقول: قلة ذلك الاستعمال، إنما هو بحسب اللغة لا العرف، كما أفاده قول الشارح السابق، وعلى ذلك جرى العرف وإذا كان للفظ معنيان: عرفي عام، ولغوي، يحمل على العرفي العام دون اللغوي.

---

(١) انظر: شرح الجلال المحلى على جمع الجوامع (٤٢٥/١).

(٢) انظر: شرح الجلال المحلى على جمع الجوامع (٤٢٥/١).

كما هو مقرر في الفن، اللهم إلا أن يجاب بأن المعنى العرفي لم ينحصر في التكرار، ومجرد كثرته عرفًا لا تقتضي أكثريته، وظهوره بالإضافة لعدم التكرار (فلا يلزم ظهور التكرار) عرفًا فالمحقق هو الجمع الواحد، والأولى أن يجاب بأنا سلمنا التكرار لكنه لا يفيد لأن كل مرة من مرات التكرار لا عموم فيها، لأنها إنما تقع في أحد السفرين.

[فالمجموع لا عموم لأن المركب مما لا عموم فيه واحتمال أن بعض المرات في أحد السفرين] وبعضها في السفر الآخر بعيد غير معلوم فصار اللفظ مجملاً، كما أفاد ذلك قول اللمع السابق وإن لم يعرف صار اللفظ مجملاً.

والثاني: كما في قضائه -صلى الله عليه وسلم- بالشفعة للجار، رواه أي قضاؤه بها النسائي عن الحسن، مرسلاً[1] وسيأتي بيان المرسل وأنه لا يحتج به إلا فيما استثني (فإنه) أي قضاؤه بها (لا يعم) باعتبار المعنى، أي من حيث متعلقه وهو المقضي له (كل جار) شريكًا كان أو غيره أو التقدير فإنه لا يعم قضاءه لكل جار، بمعنى أنه ليس قضاء لكل جار، أو فإن الجار لا يعم من حيث المعنى كل جار فلا يكون قضاؤه لذلك الجار قضاء لكل جار (لاحتمال خصوصية في ذلك الجار) الذي قضى له، أي معنى لا يوجد في غيره ككونه شريكًا للبائع ، كما يحتمل عدم الخصوصية، وإذا تعارض الاحتمال ولا مرجح لم يمكن إثبات العموم بالتوهم .

---

(١) أخرجه النسائي في الشفعة (٧/٣٢٠) ح(٤٧٠٢ - ٤٧٠٤)، وابن ماجه (٢/٨٣٣) ح(٢٤٩٤ - ٢٤٩٥) والإمام أحمد في مسنده (٥/٢٣) ح(٢٠٢٠٤).

....

وإنما قلنا: من حيث المعنى؛ لأن المراد بالجار في الخبر، جار معين على ما يدل عليه قول الشارح في ذلك الجار، وعلى ما هو شأن القضاء من أنه لمعين وهو الموافق لغرض المسألة الذي هو قضايا الأعيان ، وحينئذ فلا يتصور عموم القضاء لكل جار حتى يحتاج إلى نفيه استدلالاً باحتمال الخصوصية ، فيكون المقصود نفي عموم حكمه باعتبار المعنى، والقياس بمعنى أنه لا يصح أن يلحق بثبوت الشفعة لهذا الجار الذي قضى له به النبي -صلى الله عليه وسلم- ثبوتها لغيره من الديوان بجامع الجواز لاحتمال الخصوصية خصوصًا، وشرط القياس معرفة علة الحكم، ولم يعلم أنها مجرد الجواز، واعلم أن هنا أمرين:

أحدهما: الفعل وما جرى مجراه.

والثاني: حكاية الصحابي حالاً بلفظ ظاهره العموم، كأن يقول: (نهي عن بيع الغرر)[1] (وقضى بالشفعة للجار) والأول هو مراد المصنف على ما هو ظاهر كلامه.

وعليه فتمثيل الشارح له بالمثالين بالنظر لنفس الفعل، والقضاء مع قطع النظر عن حكايته بلفظ ظاهره العموم، والثاني قد اختلف في إفادته العموم.

فالأكثرون على عدم إفادته العموم، لاحتمال أنه نهي عن غرر خاص، وقضى بشفعة خاصة فتوهم أنها للعموم [باجتهاده أو سمع صيغة ففهم أنها للعموم] فروي العموم لذلك والاحتجاج بالمحكي لا بالحكاية والعموم في الحكاية لا المحكي[2] .

---

(١) أخرجه مسلم في البيوع (١١٣٥/٣) ح(١٥١٣/٤).

(٢) انظر: المستصفى للغزالي (٦٦/٢ - ٦٧) المحصول للرازي (٣٩٤/١) إحكام الأحكام للآمدي (٣٧٢/٢) نهاية السول للإسنوي (٧٤/٢).

والأقلون: على إفادته العموم، ومشى عليه العلامة العضد كابن الحاجب قالوا : لأنه عدل عارف باللغة وبالمعنى، فالظاهر أنه لا ينقل العموم إلا بعد ظهوره أو قطعه ، وأنه صادق فيما رواه من العموم، وصدق الراوي يوجب اتباعه اتفاقًا، وأجابوا عن الاحتمال السابق: بأنه وإن كان منقدحًا فليس بقادح، لأنه خلاف الظاهر من علمه، وعدالته، والظاهر لا يترك للاحتمال لأنه من ضرورته فيؤدي إلى ترك الظاهر(١) ويمكن أن يقال: سلمنا أنه لا ينقل العموم إلا بعد ظهوره، لكن هذا بحسب ظنه وحاصله: أن الظاهر ظهور العموم له، وهذا لا يستلزم كون الظاهر بحسب الواقع في العموم، والموجب للاتباع هو ظهور العموم بحسب الواقع [لا بحسب ظن الراوي، ويكفينا أن ظهور العموم بحسب الواقع] غير معلوم ولا مظنون، وأما بحسب ظن الراوي فلا يفيد، نعم، رد بعضهم التمثيل لذلك بنحو (قضى بالشفعة للجار)، بأنه ليس من باب حكاية الفعل، بل هو نقل الحديث بالمعنى فهو حكاية عن قول النبي -صلى الله عليه وسلم-: «**الشفعة ثابتة للجار**» ولو سلم أنه حكاية للفعل لكن الجار عام ؛ لأن اللام لاستغراق الجنس لعدم المعهود، فصار كأنه قضى بالشفعة لكل جار.

ويمكن أن يجاب: بأن نقل الحديث بالمعنى لا يثبت بمجرد الاحتمال، فهو متردد بين كونه من باب نقل الحديث بالمعنى، وكونه من باب حكاية الفعل، ولا مرجح، فحمله على الأول بمجرد الاحتمال مما لا يفيد، وأما حمل الجار على العموم لما ذكر فيعارضه أنه شأن القضاء، والأصل والغالب فيه أن يكون على معين فهو الظاهر المتبادر منه، وحمل القضاء على غير معناه الظاهر خلاف الظاهر من غير دليل. فليتأمل.

---

(١) انظر: إحكام الأحكام للآمدي (٣٧٢/٢) البرهان لإمام الحرمين (٣٤٨/١) نهاية السول للإسنوي (٧٤/٢) حاشية التلويح على التوضيح (٦٢/١).

ثم رأيته في التلويح، نظر فيما ذكره هذا البعض بأن مدلول الكلام ليس إلا الإخبار عن النبي -صلى الله عليه وسلم- بأنه حكم بالشفعة للجار، ولا معنى لحكايته الفعل إلا هذا، وبأن عموم لفظ الجار لا يخل بالمقصود، إذ ليس النزاع إلا فيما يكون حكاية الصحابي بلفظ العام، وبأن جعله بمنزلة قول الصحابي: (قضى النبي -صلى الله عليه وسلم- بالشفعة لكل جار غير صحيح بعد تسليم كونه حكاية للفعل ضرورة أن الفعل -أعني قضاءه بالشفعة- إنما وقع في بعض الجيران، بل في جار معين).

فإن قيل: يجوز أن يقع حكمه بصيغة العموم بأن يقول مثلاً: الشفعة ثابتة للجار.

قلت: فحينئذٍ يكون نقل الحديث بالمعنى لا حكاية الفعل، والتقدير بخلافه. انتهى[(١)] .

ورد بعضهم أنظاره الثلاث بعد أن ذكر أن الشافعية ذكروا مسألتين:

الأولى: أن الفعل المثبت لا عموم له[(٢)] .

والثانية: إذا حكى حالاً بلفظ ظاهره العموم كأن يقول: (نهى عن بيع الغرر)، (وقضى بالشفعة للجار)، حيث يعم الغرر والجار بصيغته فيحمل على العموم.

أما الأول: فبأن الإخبار بأنه حكم بالشفعة للجار، ليس من حكاية الفعل، بل حكاية القول، وهما مسألتان مستقلتان.

ويجاب بأنه: حكاية قول خاص، وهو القضاء، وهو في حكم الفعل بجامع أنه إنما يقع في معين وعلى وصف خاص فلا عموم له.

---

(١) انظر: حاشية التلويح على التوضيح (٦٢/١).

(٢) انظر: المستصفى للغزالي (٦٣/٢) إحكام الأحكام للآمدي (٣٦٩/٢) المحصول للرازي (٣٩٥/١) فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت (٢٩٣/١).

كما تقرر في قول المصنف وغيره ولا يجوز دعوى العموم في الفعل وما يجري مجراه، أي كالقضاء.

وأما الثاني: فبأن حكاية الصحابي بلفظ العام إنما هي في المسألة الثانية، والعموم ثابت فيها، وكلامنا في الأولى ولا عموم فيها [فعموم لفظ الجار يضر بالمقصود.

ويجاب: بأن قوله: والعموم ثابت فيها ممنوع، فإن الصحيح عند الشافعية -وهو قول الجمهور- كما تقدم أنه لا عموم فيها].

وأما الثالث: فبأن جعله بمنزلة ذلك القول صحيح بعد ذلك التسليم، لا لوقوع حكمه بصيغة العموم ، ونقل الراوي إياه كذلك ، بل لفهم العموم بطريق من الطرق الصحيحة مثل: أن يقضي -عليه الصلاة والسلام- بمحضر من الراوي مرات كثيرة بالشفعة للجار لكونه جاراً ، من غير أن يعبر بصيغة العموم، فلما رأى ترتب الحكم على الوصف الدال على العِلّية أخذ العموم ونقله، أو يقضي بمحضر لجار لا لخصوصه، وقد كان سمع منه -عليه الصلاة والسلام-: «**حكمي على الواحد حكمي على الجماعة**»[1] فأخذ العموم ونقله ونحو ذلك من الطرق المتفق عليها.

---

(١) قال الحافظ العجلوني: ليس له أصل بهذا اللفظ، كما قال العراقي في تخريج أحاديث البيضاوي، وقال في الدرر كالزركشي: لا يعرف.

وسئل عنه المزي والذهبي فأنكراه. نعم، يشهد له ما رواه الترمذي والنسائي من حديث أميمة بنت رقيقة. فلفظ النسائي: (ما قولي لامرأة واحدة إلا كقولي لمائة امرأة) ولفظ الترمذي: (إنما قولي لمائة امرأة كقولي لامرأة واحدة). وهو من الأحاديث التي ألزم الدارقطني الشيخين بإخراجهما لثبوتهما على شرطهما.

انظر: كشف الخفاء (٤٣٦/١ - ٤٣٧) برقم (١١٦١).

ويجاب: بأن غاية ذلك أن العموم باستنباط الراوي، ولا يلزمنا الأخذ باستنباطه لجواز أنه أخل ببعض المقدمات ، أو بنى استنباطه على ما لم نقل به وأيضًا فاحتمال استناده في الرواية إلى ما ذكر خلاف الغالب والظاهر ومجرد الاحتمال المخالف للغالب لا يعول عليه.

وقوله:(حكمي على الواحد حكمي على الجماعة) إنما يفيد أن ذلك لا يختص بذلك الجار المخصوص بعينه، بل يجري في كل جار متصف بتلك الخصوصية، على أن هذا الحديث لا يعرف له أصل بهذا اللفظ كما صرحوا به مع أنهم أولوه بأنه محمول على أنه يعم بالقياس[1] .

فإن قلت: يغني عنه قوله -صلى الله عليه وسلم- في مبايعة النساء: «**إني لا أصافح النساء**» ، «**وما قولي لامرأة واحدة إلا كقولي لمائة امرأة**» رواه الترمذي وقال: حسن صحيح، والنسائي وابن ماجه، وابن حبان[2] .

قلت: هذا لا يفيد مدعاكم؛ لأنه غاية ما دل عليه عموم حكم تلك المبايعة، ولا يدل على أن كل حكم الواحد يعم غير ذلك الواحد.

واعلم أن المتقابلين كما قال الحكماء: أمران لا يجتمعان في زمن واحد في ذات واحدة من جهة واحدة قالوا فأما ألا يكون أحدهما سلبًا للآخر أو يكون.

---

(١) نقل عنه هكذا بنصه مصدراً بقوله: وقال ابن القاسم العبادي في شرح الورقات الكبير إلى كقولي لمائة امرأة. الشيخ العجلوني في كشف الخفا (٤٣٧/١) برقم (١١٦١).

(٢) أخرجه الترمذي في السير (١٥١/٤ - ١٥٢) ح(١٥٩٧) والنسائي في البيعة (١٤٨/٧) وابن ماجه في الجهاد (٩٥٩/٢) ح (١٨٧٤) وابن حبان في السير (٤١/٧).

....

والأول من هذين ينقسم إلى قسمين؛ لأنه إن لم يعقل كل منهما إلا بالقياس إلى الآخر فهما المتضايفان وإلا فهما الضدان.

وعلى هذا فتعريفهما: أنهما متقابلان ليس أحدهما سلبًا للآخر، ولا يتوقف تعقل كل منهما على صاحبه، وهما بهذا المعنى يسميان (ضدين) مشهورين وقد يشترط في الضدين أن يكون بينهما غاية الخلاف والبعد، كالسواد والبياض دون الحمرة والصفرة، والضدان بهذا المعنى يسميان بالحقيقين.

والثاني: وهو أن يكون أحد المتقابلين سلبًا للآخر، ينقسم إلى قسمين، لأنه إن اعتبر فيه نسبتهما إلى قائل للأمر الوجودي، فعدم وملكه وإن اعتبر قبول ذلك القائل للأمر الوجودي في ذلك الوقت، ككون الكوسج كوسجًا فإن عدم اللحية عما من شأنه في ذلك الوقت أن يكون ملتحيًا[1] فلا يقال : الكوسج للأمرد الذي ليس من شأنه اللحية في ذلك الوقت فهو العدم، والملكة المشهوران ، وإن اعتبر قبوله أعم من ذلك بل بحسب نوعه ، كالعمى للأكمه، وعدم اللحية للمرأة أو جنسه القريب كالعمى للعقرب.

فإن البصر من شأن جنسها القريب -أعني الحيوان- أو البعيد كالسكون المقابل للحركة الإرادية للجبل ، فإن جنسه البعيد -أعني الجسم- الذي هو فوق الجماد قابل للحركة الإرادية فهو العدم ، والملكة الحقيقيان، وإن لم يعتبر نسبة المتقابلين إلى قابل للأمر الوجودي ، فسلب وإيجاب ، نحو: الإنسان والاإنسان، والمتقابلان تقابل التضاد كالسواد والبياض، يتقابلان باعتبار وجودهما في الخارج مقيسًا إلى محل واحد في زمان واحد من جهة واحدة، فإذا وجد فيه أحدهما امتنع وجود الآخر، فالمتضادان المذكوران أمران موجودان في الخارج.

---

(١) انظر: لسان العرب (٥/٣٨٧١).

وكذلك المتقابلان تقابل التضايف، كالأبوة، والبنوة فمتقابلان باعتبار وجودهما في الخارج في محل واحد في زمان واحد من جهة واحدة على مذهب من قال بوجود الإضافات في الخارج، وأما على مذهب من قال بعدمها مطلقًا، فالتقابل بينهما باعتبار اتصاف المحل بها في الخارج، والمتقابلان تقابل العدم، والملكة ككون أحدهما أعني الملكة كالبصر موجودًا خارجيًّا فهو بحسب هذا الوجود في المحل يقابل العمى بحسب اتصاف المحل به، وأما بالإيجاب والسلب فهما أمران عقليان واردان على النسبة التي هي عقلية أيضًا ، فلا وجود للمتقابلين هاهنا في الخارج أصلاً ؛ لأن ثبوت النسبة وانتفاءها ليست من الموجودات الخارجية ، بل من الأمور الذهنية فإذا حصلا في العقل كان كل منهما عقدًا، أي اعتقادًا، فالمتقابلان هاهنا يوجدان في الذهن وهو وجود حقيقي، أو في القول إذا عبر عنها بعبارة: وهو وجود مجازي وهذا معنى ما قيل من أن تقابل الإيجاب والسلب راجع إلى القول والعقد ، إذا علمت ذلك ظهر لك أن التقابل في قول المصنف والخاص يقابل العام تقابل العدم والملكة.

(**والخاص يقابل العام**) تقابل العدم والملكة، إذ الخاص بحسب جنسه أعني اللفظ يقبل العموم لشيئين فصاعدًا من غير حصر (فيقال فيه) أي في حده ولأجله ما لا يعم أي (ما لا يتناول) دفعة (شيئين فصاعدًا من غير حصر) وتقدم شرح ذلك فدخل فيما لا يتناول شيئين (نحو: رجل) وما يتناول شيئين فقط نحو : (رجلين) وما يتناول أكثر من شيئين مع الحصر نحو: (ثلاثة رجال) وخرج عنه الجمع المنكر كرجال وتقدم أنه غير عام فيحتمل أنه يقول بخصوصه فيرد عليه ويحتمل أن يقول: بأنه واسطة بين العام والخاص كما صرح بذلك بعضهم على القول بعدم عمومه.

....

(**والتخصيص**) قال الشارح في شرح جمع الجوامع: مصدر خصص بمعنى خص . انتهى[1] .

أي هو بمعنى أصل الفعل دون التكثير الذي تفيده الصيغة غالبًا وقد يوجه التكثير هنا بالنظر إلى أفراده الكثيرة لكنه لا يناسب قوله (**تمييز بعض الجملة**)[2] أي مجموع أمور قبل وقت العمل بها عن باقيها في حكمها الذي أثبت لها (أي إخراجه) أي بعض الجملة أي الدلالة قبل وقت العمل على خروجه عن حكم الجملة وعدم ثبوت الحكم له ، وسواء أكانت تلك الجملة مدلول لفظ بطريق النطق أو لا، كما في المفهوم، سواء أكان ذلك اللفظ عامًا أو غير عام، كما شمل ذلك كلامه، وهذا أحد إطلاقي التخصيص وهو المشهور من الاصطلاح كما قاله بعضهم.

والآخر أنه تمييز بعض العام: أي ما دل عليه... إلخ. وخرج بتقييد التمييز بما قبل وقت العمل ، التمييز بعده، فإنه نسخ لا تخصيص [كما سيعلم مما يأتي في النسخ] وبقوله: [وببعض الجملة عن تمييز كلها فإنه نسخ] وإنما عبر بالإخراج الذي هو فرع الدخول، باعتبار قطع النظر عن المخصص، وإلا فقد لا يتحقق دخول لا باعتبار الحكم، ولا باعتبار الجلالة فلا يتحقق إخراج حقيقة على ما يفيد ذلك قول السعد شرحًا لكلام العضد، يعني أن مثل: اقتلوا الكافرين إلا أهل الذمة المراد بالكافرين جميع الكفار ليصح إخراج أهل الذمة فيتعلق الحكم بمن عداهم، فيكون القصر على البعض باعتبار الحكم فقط، وفي مثل: اقتلوا الكافرين، ولا تقتلوا أهل الذمة، تبين أن المراد بالكافرين غير أهل الذمة خاصة.

---

(١) انظر: شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع (٢/٢).

(٢) كذا قال ابن السمعاني، ويرد عليه: العام الذي أريد به التخصيص. انظر إرشاد الفحول للشوكاني (١/٤٧٠).

....

فيكون القصر على البعض باعتبار الدلالة والحكم جميعًا ويكون معنى القصر، في الأول: أن اللفظ الذي يتناول جميع المسميات قد اقتصر الحكم على بعضها.

وفي الثاني: أن اللفظ الذي كان يتناول الجميع في نفسه [قد اقتصرت دلالته على البعض خاصة، وحينئذ يندفع ما يتوهم من أن اللفظ إن كان على عمومه] فلا قصر، وإن وجدت قرينة صارفة عنه فلا عموم فلا قصر. انتهى(١) وهو صريح في انتفاء دلالة اللفظ مع القرينة على جميع المسميات، وفيه نظر ويخالفه قول جمع الجوامع : والعام المخصوص عمومه مراد تناولاً لا حكمًا . انتهى(٢) ، واندفاع ما ذكر عليه ظاهر أيضًا على أنه يجوز أن يراد بالإخراج الدلالة على الخروج بالمعنى الشامل لعدم الدخول. فليتأمل.

وذلك الإخراج (كإخراج المعاهدين) العهد الموثق وعهد إليه في كذا إذا أوصاه به ووثقه عليه، واستعهد منه إذا اشترط عليه واستوثق منه، فالمعاهدون إما بالكسر من عاهدوا المسلمين، أي أخذوا منهم عهدًا وموثقًا، وهو ما يتوثق به ألا يتعرضوا لهم على ما تقرر في الفروع بعقد جزية، أو أمان، وأما بالفتح، وهو الشائع على الألسنة من عاهدهم المسلمون أي أعطوهم عهدًا وموثقًا، ألا يتعرضوا لهم، أي الدلالة على خروجهم (من) جملة المشركين في قوله تعالى: ﴿**فاقتلوا المشركين**﴾ [التوبة:٥] .

---

(١) انظر: حاشية السعد على ابن الحاجب (٢/١٢٩).

(٢) وإنما لم يُرد عمومه في الكل حكمًا لقرينة التخصيص، لذلك فهو حقيقة، وأما العام المراد به الخصوص فلم يرد عمومه لا تناولاً، ولا حكمًا، بل هو مجاز لعلاقة الكلية، فهو كلي استعمل في جزئي، وبهذا يفرق بينهما. للزركشي.انظر: تشنيف المسامع للزركشي (٢/٧٢١) جمع الجوامع مع الجلال (٢/٤ - ٥).

أي: الكفار مطلقًا من حيث الدلالة له، والحكم على ما تقدم وكإخراج الخمسة من جملة العشرة ، في قولك له: علي عشرة إلا خمسة [من حيث الحكم] دون الدلالة على ما تقدم أيضًا.

(وهو) أي التخصيص بمعنى المخصص، بمعنى المفيد للتخصيص مجازًا شائعًا[1] وإلا فحقيقة المخصص فاعل التخصيص، وقال الإمام الرازي: إرادة المتكلم على طريق الاستخدام ، أو المراد[2] [وهو] أي المخصص المفهوم من التخصيص **(ينقسم إلى)** قسمين **(متصل ومنفصل)** قال العلامة العضد : لأنه إما ألا يستقل بنفسه أو يستقل ، والأول المتصل ، والثاني المنفصل . انتهى[3].

وعبارة الإسنوي: المتصل ما لا يستقل بنفسه، بل يكون متعلقًا باللفظ الذي ذكر فيه العام، والمنفصل عكسه. انتهى[4] . وفسر الشارح في شرح جمع الجوامع: المتصل بما لا يستقل بنفسه من اللفظ بأن يقارن العام، والمنفصل ، بما يستقل بنفسه من لفظ أو غيره[5] ، ولعل مراده بالمقارنة للعام احتياجه لمقارنته لعدم استقلاله وإلا فيدخل في المقارنة قوله: في كلام واحد: اقتلوا المشركين لا تقتلوا أهل الذمة، مع أن الظاهر أنه من المنفصل، فليتأمل.

(فالمتصل) خمسة:

الأول: **(الاستثناء)**.

[بمعنى مجموع إلا أو إحدى أخواتها مع اللفظ الواقع بعدها].

---

(١) انظر: نهاية السول للإسنوي (٢/٩٤) المحصول للرازي (١/٣٩٦).

(٢) انظر: المحصول للرازي (١/٣٩٦).

(٣) انظر: العضد على مختصر المنتهى (٢/١٣١).

(٤) انظر: نهاية السول للإسنوي (٢/٩٣).

(٥) انظر: شرح الجلال المحلى على جمع الجوامع (٢/٩).

وهذا هو الموافق لتفسير الشارح في شرح جمع الجوامـــع[1] الاســـتثناء بالدال عليه، وعلى هذا فقوله (وسيأتي) أي في كلام المصنف بيانـــــه فيـــه استخدام إذ المأتي (بيانه) نفس الاستثناء ، قال المولى السعد: وينبغي أن يعلم أنا إذا قلنا: جاءني القوم إلا زيداً ، فالاستثناء يطلق على إخراج زيد، وعلى زيد المخرج ، وعلى لفظ زيد المذكور بعد إلا ، وعلى مجموع لفظ إلا زيداً، وبهذه الاعتبارات اختلفت العبـــارات في تفسيره فيجب أن يحمـــــل كـــل تفسير على ما يناسبه من المعاني الأربعة. انتهى[2] . ثم أقول: ما المانع مـــن إبقاء الاستثناء هنا على ظاهره كما هو ظاهر قوله: وسيأتي في بيانه، فـــإن نفس الاستثناء يفيد التخصيص، لأنه يستلزمه، إذ الإخراج من الجملة يستلزم قصر حكمها على بعضها، وهو ما عدا المخرج، إلا أن يجاب: بأن الوصف بالاتصال والانفصال إنما يناسب الألفاظ.

والثاني: (**الشرط**) قال في شرح جمع الجوامع: بمعنى صيغته. انتهى.

ثم قسم نفس الشرط الذي عرفه في جمع الجوامع، بقوله: ما يلزم مـــن عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجود، ولا عدم لذاته إلى أقسام.

منها اللغوي، وقال: إنه المخصص[3] أي صيغته بدليل ما تقدم عنــــه، وفسر بعضهم الصيغة بالأداة أي من إن أو إحدى أخواتها، مـــع مدخولهـــا قال: لأنهما الدالات على التخصيص.

ولقائل أن يقول: ما المانع من حمل الشرط هنا على المعنى الذي هـــو تعليق أمر على أمر لأنه يفيد التخصيص ويستلزمه إلا أن يجاب أيضـــا بمـــا تقدم.

---

(١) انظر: شرح الجلال المحلى على جمع الجوامع (٢/ ٩ - ١٠).

(٢) انظر: حاشية السعد على العضد (٢/ ١٣٣).

(٣) انظر: شرح الجلال المحلى على جمع الجوامع (٢/ ٢٠- ٢٢).

قال العلامة العضد: هذا وأن الشرط اللغوي صار استعماله في السببية غالبًا فيقال : إن دخلت الدار فأنت طالق، والمراد أن الدخول سبب للطلاق يستلزم وجوده وجوده لا مجرد كون عدمه مستلزمًا لعدمه من غير سببه، وقد يستعمل في شرط شبيه بالسبب من حيث إنه يستتبع الوجود، وهو الشرط الذي لم يبق للمسبب أمر يتوقف عليه سواه ، فإذا وجد ذلك الشرط فقد وجد الأسباب والشروط كلها فيوجد المشروط فإذا قيل: إن طلعت الشمس فالبيت مضئ، فُهم منه أنه لا تتوقف إضاءته إلا على طلوعها، ولذلك أي ولأنه يستعمل فيما لم يبق للمسبب سواه يخرج ما لولاه لدخل لغة، فإذا قلت: أكرم بني تميم إن دخلوا فلولا الشرط لعم وجوب الإكرام جميعهم مطلقًا لوجود المقتضى بأسره فإذا ذكر الشرط علم أنه بقي شرط لولاه لكان المقتضى تمامًا فاستتبع مقتضاه فيقتضي الوجود لوجود الشرط، والعدم لولاه فيقصر الإكرام على الداخلين الدار، ويخرج غير الداخلين إياها، ولولاه لما خرجوا وكانوا داخلين في حكم وجوب الإكرام. انتهى[1] .

وهو صريح في أن السببية ليست معتبرة في أصل وضع الشرط اللغوي ولا لازمة له بل عارضة له في الاستعمال ، غالبة فيه كما أنه يعرض له استعماله ، فيما هو شبيه بالسبب، وحينئذ فلا منافاة بين كونه يكون للسببية أو شبيهها، وجعله من أقسام الشرط مع مقابلته أعني الشرط للسبب.

ومع تعريفه بما تقدم عن جمع الجوامع؛ لأن ذلك باعتبار أصل وضعه، وبما تقـــرر يظهر أن الشرط يطلق بمعنى الصيغـــة، وبمعنى المتوقف عليه، كمـــا في التعـــريف المنقـــول عن جـــمع الجوامـــع[2]. وبمعنى التعليـــق.

(١) انظر: العضد على مختصر المنتهى لابن الحاجب (٢/١٤٥).

(٢) انظر: شرح الجلال المحلى على جمع الجوامع (٢/٢٠).

وقد يطلق بمعنى جعل الشيء قيدًا في غيره[1] كشراء الدابة بشرط كونها حاملاً ، وهذا في المعنى تعليق أي لإمضاء العقد وإن خالفه في حكمه فإنه لو قال : اشتريت هذه الدابة إن كانت حاملاً لم يصح، بخلاف اشتريتها بشرط كونها حاملاً ، كما اقتضى ذلك إطلاق الفقهاء بطلان البيع بالتعليق، إلا فيما استثنوه مما ليس هذا منه مع تصريحهم بصحته بشرط وصف قصد ككون العبد كاتبًا أو الدابة حاملاً.

وصيغة الشرط (نحو) إن جاءوك من قولك: (أكرم بني تميم إن جاءوك) ويمكن أن يراد بها، ما يفيد التعليق أعم من أن يكون بالأدوات الموضوعة لذلك كما في المثال أولاً كما في: أكرم بني تميم بشرط مجيئهم إليك.

ثم رأيت القرافي عد من صيغ الشرط هنا الموصولات، والنكرات الموصوفات إذا كانت الصلة أو الصفة ظرفًا أو فعلاً، وهو مناسب لهذا الاحتمال، وإنما فسر قوله: إن جاءوك بقوله: أي الجائين منهم. ليظهر تخصيص الحكم، أعني وجوب الإكرام بالبعض الجائين، وإخراج البعض الآخر أعني غير الجائين عنه فيظهر انطباق المثال على تعريف التخصيص السابق ، إذ قد يسبق إلى الفهم من : (أكرم بني تميم إن جاءوك) تعليق الأمر بإكرام الجملة على مجيء الجملة، وليس في هذا تخصيص، وأيضًا فالعام إذا وقع محكومًا عليه، كان الحكم على كل فرد حتى إن معنى: جاء عبيدي، جاء فلان ، وجاء فلان، وهكذا، وتقدم عن الإمام أن ضمير العام كالواو في: إن جاؤك عام، فيكون المجيء في: إن جاءوك، محكومًا به على كل فرد من أفراد مدلول الواو، وهم بنو تميم.

---

(١) انظر: حاشية البناني على جمع الجوامع (٩٧/١).

وقضية ذلك أن يكون معنى إكرام بني تميم إن جاءوك، هـــو الأمـــر بإكرام كل فرد بشرط مجيء كل فرد، فلا يكون مأموراً بإكرام بعض الأفراد الجائي إذا لم يجئ غيره ولا يخفى أنه خلاف المراد بهذا الكلام، بل المراد بـــه الأمر بإكرام كل فرد بشرط مجيئه، سواء جاء غيره أيضًا أم لا، فلهذا فسر بما ذكره، إشارة إلى أن العموم الذي في القيد موزع على العمـــوم الـــذي في المقيد، وأن المأمور به إكرام كل فرد بشرط مجيء ذلك الفرد لا غير كما في: ركب القوم دوابهم، أي ركب كل فرد من أفراد القوم دابته، وليس المـــراد أن كل فرد منهم ركب كل دابة من دوابهم. فليتأمل.

والثالث: (**التقييد بالصفة**)[1] . والمراد بالصفة المقيدة، وهي ما أفـــاد معنى في الموصوف من نعت وحال وعطف بيان وغيرها فخرج الكاشـــفة ونحوها ، ولا فرق في الصفة المذكورة بين المتأخرة (نحو) الفقهاء من قولك : (أكرم بني تميم الفقهاء) فخرج غير الفقهاء والمتقدمة [١١٧/ب] نحو : أكرم فقهاء بني تميم، فخرج غير الفقهاء أيضًا، وفي المتوسطة بين موصفين نحـــو: أكرم بني تميم الفقهاء، وبني سليم، تردد والمختار منه تعلقها بكل منهما.

والرابع: الغاية نحو أكرم بني تميم إلى أن يدخلوا. قال العلامة العضد: فالغايـــة وهي إلى أن يدخلوا[2] قصر العام، وهو بنو تميم على غير الداخلين. انتهى.

والخامس: بدل البعض من الكل نحو أكرم الناس العلماء، أو أهل مصر كما ذكره ابن الحاجب، ورده السبكي بأن المبدل منه في نية الطرح، فـــلا تحقق فيه لمحل يخرج منه فلا تخصيص به[3] .

---

(١) انظر: المحصول لفخر الدين الـــرازي (٤٢٦/١) إحكـــام الأحكـــام للآمـــدي (٢٥٧/٢) المستصفى لحجة الدين الغزالي (٢٠٤/٢) نهايـــة الســـول (١١٢/٢) إرشاد الفحول للشوكاني (٥٠٢/١).

(٢) انظر: العضد على مختصر المنتهى لابن الحاجب (١٤٧/٢).

(٣) انظر: جمع الجوامع ومعه الجلال المحلى (٢٤/٢).

والجواب: أنه معنى كونه في نية الطرح، أنه غير مقصود بالذات، بل ذكر تواطؤه للبدل، وهذا لا يبقي التخصيص، وكبدل البعض بدل الاشتمال كما نقله الشيخ أبو حيان عن الشافعي ، فإنه ذكر في قصيدته التي امتدح بها الشافعي، أنه الذي استنبط الفن الأصولي، وأنه الذي يقول بتخصيص العموم بالبدلين يعني بدل البعض وبدل الاشتمال. فليتأمل.

(**والاستثناء**) نفسه (**إخراج ما**) [أي الدلالة على خروج شيء من حكم الكلام ، وبإلا أو إحدى أخواتها] (**لولاه**) أي لولا الإخراج موجود ، فلولا جارة للضمير الواقع في محل الرفع بالابتداء، والخبر محذوف وهو قول سيبويه (**لدخل**) ذلك الشيء المخرج أي الحكم بدخوله (**في**) حكم (**الكلام**). المخرج منه (نحو) الإخراج في قوله: (جاء القوم إلا زيداً) فإن فيه إخراج زيد عن حكم القوم ، وهو المجيء ولولا هذا الإخراج كان زيد داخلاً في المجيء . هذا حد الاستثناء المتصل، وهو ما يكون المستثنى فيه بعض المستثنى منه، وسكت عن المنقطع[(١)] وهو ما لا يكون المستثنى فيه بعض المستثنى منه ، نحو: جاء القوم إلا الحمير ؛ لأنه لا يخصص ، كما صرح به العلامة العضد[(٢)] أي لأن المستثنى فيه ليس داخلاً في المستثنى منه، ليتحقق الإخراج فلا تخصيص وفيه نظر ؛ لأن التخصيص هو الإخراج من حكم الجملة ، وإن لم يكن مدلول لفظ كما تقدم، وفي الاستثناء المنقطع إخراج من حكم مفهوم الكلام فإنه إذا قيل: جاء القوم، فهم عرفًا مجيء ما يتعلق بهم أيضًا، فقوله: إلا الحمير، إخراج من هذا المفهوم، كما صرح بذلك العلامة البدر بن مالك.

---

(١) واختلف فيه الأصوليون: فذهب الغزالي في المنخول إلى عدم صحة الاستثناء المنقطع، وجوزه الأكثرون. انظر: المستصفى للغزالي (٢/١٦٧) إحكام الأحكام للآمدي (٢/٤٢٤).

(٢) انظر: العضد على ابن الحاجب (٢/١٣٢).

في شرح الألفية، وكأنه قيل: جاء القوم، وجاء ما يتعلق بهم أيضًا إلا الحمير وعلى هذا يتحقق التخصيص بلا شبهة.

ويمكن أن يوجه سكوته عنه بالاقتصار على ما هو الأصل، لقصد الاختصار، أو على ما هو المعنى الحقيقي للفظ الاستثناء.

فإنه في المنقطع مجاز على الأصح[1] بناء على ما ذهب إليه الشارح في شرح جمع الجوامع[2] تبعًا لمقتضى كلام العلامة القطب الشيرازي من أن محل الخلاف في لفظ الاستثناء، لكن أنكر ذلك السعد في التلويح، حيث قال: قد اشتهر فيما بينهم أن الاستثناء حقيقة في المتصل مجاز في المنقطع، والمراد صيغ الاستثناء وأما لفظ الاستثناء فحقيقة اصطلاحية في القسمين بلا نزاع. انتهى[3] .

ثم أنكر على صدر الشريعة أن لفظ الاستثناء مجاز في المنقطع، فعلى هذا يكون محل الخلاف صيغ الاستثناء، وهو ظاهر كلام العلامة العضد[4] كما ذكره السعد في حواشيه[5] على أنه يمكن جعل حد المصنف شاملاً للمنقطع بأن يحمل الإخراج [على ما يشمل الإخراج) من مفهوم الكلام، والدخول على ما يشمل الدخول في حكم ما يفهم بواسطته ولو عرفًا.

---

(١) وهو قول الشيرازي، والغزالي، والبيضاوي، وابن الحاجب، والرازي، وإمام الحرمين، والسرخسي، وآخرين. انظر: اللمع للشيرازي (ص٢٢) المستصفى للغزالي (٢/١٦٧- ١٦٩) نهاية السول للإسنوي (٢/٩٥) البرهان لإمام الحرمين (١/٣٨٤) المحصول للرازي (١/٤٠٨) كشف الأسرار (٣/١٢١).

(٢) ونصه: والأصح أنه مجاز في المنقطع. انظر شرح الجلال المحلى على جمع الجوامع (٢/١٢).

(٣) انظر: حاشية التلويح على التوضيح (٢/٢٠).

(٤) انظر: العضد على مختصر المنتهى لابن الحاجب (٢/١٣٢).

(٥) انظر: حاشية السعد على مختصر المنتهى (٢/١٣٢).

واعتبر بعضهم في الاستثناء أن يكون من متكلم واحد ومشى عليه في جمع الجوامع[1] .

وقيل: لا يعتبر ذلك، قال: الشارح في شرحه: فقول القائل: إلا زيــدًا عقب قول غيره : جاء الرجال، استثناء على الثاني لغو على الأول ، ولو قال النبي -صلى الله عليه وسلم- إلا أهل الذمة، عقب نـــزول قولــه تعــالى: ﴿**اقتلوا المشركين**﴾ كان استثناء قطعًا ؛ لأنه يبلغ عن الله -تعــالى- وإن لم يكن ذلك قرآنًا. انتهى[2] .

وهل قياسه حتى يكون استثناء قطعًا قول الوكيل في الاســـتثناء: إلا خمسة، عقب قول موكله فيه: لزيد علي عشرة؛ لأن الوكيل قـــائم مقــام موكله ؟ فيه نظر، وهل هذا الخلاف هو الخلاف في أنه هل يشترط في الكلام اتحاد المتكلم، أو لا؟ بل يجري وإن اشترطنا الاتحاد هناك ويفرق، فيه نظــر، وكان التقييد بعقب النزول ، لملاحظة ما سيأتي من شرط الاتصال، وفيـــه نظر لما سنبين، أن المراد الاتصال في الوجود، حيث كان مبلغًا عن الله [عــز وجل] فالاتصال في الوجود متحقق، فلا يضر الانفصال في التبليغ. نعم قـــد يقال: هو غير مبلغ لفظ المستثنى، فلا يرتبط بالمستثنى منـــه، إلا إذا كـــان عقبه، وهل يعتبر كون المستثنى واجب الدخول في المستثنى منه أو لا؟ بـــل يكفي صحة الدخول ، ذهب جمهور النحاة ، إلى الأول كما قاله الرضـــي، وعليه (فإلا) في نحو قولك: جاءني رجال إلا زيد محمولة على الصفـــة أي رجال متصفون بمغايرة زيد دون الاستثناء لتعذره.

إذ شرط متصله: دخول المستثنى في المستثنى منه قطعًا، ومنفصله: عدم الدخول قطعًا.

---

(١) انظر: جمع الجوامع مع الجلال المحلى (١٠/٢).

(٢) انظر: جمع الجوامع مع الجلال المحلى (١٠/٢).

وذهب المبرد إلى الثاني فيجوز عنده الحمل على الاستثناء فيما ذكر وخرج بتقييد الإخراج بـــ (إلا) أو إحدى أخواتها، الإخراج بسائر المخصصات، ومنه نحو: أستثني أو: أخرج زيدًا، فلا يسمى استثناء، وكان عدم تقييد المصنف بذلك لاتكاله على الشهرة ، أو لقصده التعريف بالأعم ، فقد أجازه الأقدمون.

(**وإنما يصح الاستثناء بشرط أن يبقى من المستثنى منه شيء**) وإن قال: (نحو له عليّ عشرة إلا تسعة) فيلزمه واحد، (فلو) لم يبق من المستثنى منه شيء، كما لو (قال) له علي عشرة (إلا عشرة لم يصح) الاستثناء (فيلزمه العشرة) نعم، إن أتبعه باستثناء آخر صحيح كقوله: له عليّ عشرة [إلا عشرة إلا خمسة] صح، فتلزمه خمسة وكأنه قال له عليّ عشرة إلا عشرة ناقصة خمسة . وذلك خمسة ، وكذلك لو وقع ذلك في الوصية نحو: أوصيت له بمائة إلا مائة فيصح، ويكون رجوعًا. قال الجلال السيوطي: أفتيت بذلك، ثم رأيت في كلام الأصحاب ما يساعده. فتأمل. انتهى.

ولقائل أن يقول: إنما كان ذلك رجوعًا لوجود ما يشعر بالرجوع. كما هو مدار صحة الرجوع وذلك لا يقتضي صحة الاستثناء، ليحتاج إلى استثناء الوصية. فليتأمل.

(**ومن شرطه**) هو مفرد مضاف فيعم، والمراد مجموع الأفراد أي ومن جملة شروط صحة الاستثناء (**أن يكون**) أي الاستثناء بمعنى الصيغة أي مجموع إلا مثلاً مع ما بعدها، ففيه استخدام (**متصلاً بالكلام**) المستثنى منه عرفًا لا حسًّا ، فلا يضر انفصاله بتنفس، أو سعال، أو سكتة تعب، أو طول الكلام(1) .

---

(1) اشترط هذا الشرط الجمهور، خلافًا لابن عباس، وسعيد بن جبير، ومجاهد، =

وإطلاقهم السعال، يشمل غير الخفيف، ويحتمل تقييده بالخفيف عرفًا، حتى يضر غيره (فلو) لم يكن متصلاً بالكلام كذلك، كما لو (قال: جـــاء الفقهاء، ثم قال بعد يوم: إلا زيدًا لم يصح) الاستثناء.

ونبه بمن التبعيضية على أن ما ذكره بعض شروطه، وبقيتها مستوفى في كتب الفقه[1] .

فإن قلت: كيف يصح هذا الشرط مع أنه ربما وقع الاستثناء غير متصل بالكلام في كلام الله تعالى؟ وقد ذكر المفسرون أن قوله تعالى: ﴿**غـــير أولي الضرر**﴾ نزل بعد ﴿**لا يستوي القاعدون من المؤمنين**﴾ [النســاء:٩٥] إلخ في المجلس، وقرأه نافع وغيره بالنصب على الاستثناء.

قلت: المراد من الاتصال هو ما يكون بحسب [الوجـــود لا الإعــلام للغير، ووقوع الاستثناء غير متصل في كــلام الله تعــالى، كمـا في الآيــة المذكورة، إنما هو بحسب الإعلام، وإلا فهو قبل الإعلام والنزول كان متصلاً بحسب الوجود والصدور عن المتكلم ولعل هذا مما لا يدفع له. فليتأمل.

=

وعطاء، والحسن البصري. انظر: المستصفى للغزالي (١٦٥/٢) المحصول لــلرازي (٤٠٧/١) إحكام الأحكام للآمدي (٤٢٠/٢) اللمع للشيرازي (ص٢٢) نهايــة السول (٤٧/٢) إرشاد الفحول للشوكاني (٤٨٥/١) المختصر في أصول الفقـــه لابن اللحام (ص١١٨).

(١) والشرط الثاني: أن يكون الاستثناء غير مستغرق، فإن كان مستغرقًا فهو بـــاطل بالإجماع، قاله الشوكاني. انظر: إرشاد الفحول (٤٨٩/١) وقال شيخ الإســلام بخيت المطيعي: الحق أن الاتفاق على بطلان الاستثناء المستغرق ليس على إطلاقه بل فيه تفصيل. انظر حاشية بخيت على نهاية السول (٤١١/٢) والشرط الثالث: أن يلي الكلام بلا عطف وإلا كان لغوًا اتفاقًا قالـــه الأســتاذ أبــو إســحاق الإسفراييني. والشرط الرابع: ألا يكون الاستثناء من شيء معين مشار إليه، قالـــه إمام الحرمين الجويني، وقال الشيخ الشوكاني: الحق جوازه. انظر: إرشاد الفحول (٤٩١/١ - ٤٩٢).

ويجوز تقديم المستثنى على المستثنى منه، ويجوز الاستثناء من الجنس ومن غيره. والشرط يجوز أن يتقدم على المشروط ، والمقيد بالصفة عليه المطلق كالرقبة قيدت بالإيمان في بعض المواضع ....

(**ويجوز تقديم**) لفظ (**المستثنى**) مع أداة الاستثناء (**على**) لفظ (**المستثنى منه**) (نحو) التقديم في قولك: (ما قام إلا زيداً أحد) وقال بعضهم: إن أحداً يستوي فيه المفرد والجمع، والمذكر والمؤنث، وهو في حيز النفي يعم القليل والكثير، مجتمعاً ومنفرداً بخلاف الواحد، يقال: ما في الدار واحد بل اثنان، واحد أي لا واحد ولا فوقه، وقال السعد في الحواشي: بخلاف أحد فإنه إذا لم يكن مبدل الهمزة من الواو، ولم يكن بمعنى الواحد من العدد، بل كان اسماً لمن يصلح أن يخاطب، يستوي فيه المذكر والمؤنث، والمثنى، والمجموع. لا يستعمل إلا في النفي نص عليه أئمة اللغة. انتهى[1] .

(**ويجوز الاستثناء**) للشيء (**من الجنس**) له أي مما هو بعضه (كما) أي الاستثناء الذي (تقدم) في الأمثلة (**ومن غيره**) (نحو) الاستثناء الذي في قولك (جاء القوم إلا الحمير) ونحو : له عليّ ألف إلا ثوباً، فيلزمه ألف ناقص قيمة ثوب، يرجع في بيان قيمته إليه، (والشرط) (المخصص) وهو الصيغة.

(**ويجوز أن يتقدم على المشروط**) به، نحو: إن جاءك بنو تميم فأكرمهم.

ولما تشابه المطلق والمقيد مع العام والخاص من حيث إن في المطلق عموماً من حيث الشيوع، وإن لم يكن استغراقيا وفي المقيد تخصيص لأنه يبين ما أخرج من ذلك الشيوع . جمعهما معهما في مبحثهما ووسطهما فيه، إشارة إلى جريان مثل ما تأخر عنهما من بقية أحكام العام والخاص فيهما، فيجوز تقييد الكتاب بالكتاب وبالسنة إلى آخر ما سيأتي، وإن أمكن جريان بعض ما تقدمهما من تلك الأحكام أيضاً فيهما.

ولو قدمهما على جميع المبحث أو أخرهما عن جميعه، لم يكن هناك إشارة إلى ما ذكر، لأنهما نوع آخر، فلا يفهم تعلق نظير تلك الأحكام بهما، فيحتاج إلى البيان المفوت للاختصار المطلوب له.

---

(١) انظر: حاشية السعد على مختصر المنتهى (١٠٢/٢).

فقال (**والمقيد**) أي اللفظ المقيد (**بالصفة**) لأن الإطلاق والتقييد من عوارض الألفاظ باعتبار معانيها اصطلاحًا ، كما قال الأصفهاني ، قال: وإن أطلق على الثاني فلا مشاحة في الاصطلاح. انتهى.

وحينئذ فاللائق أن يراد بالصفة اللفظ أيضًا. إذ لا يناسب الحكم بتقييد اللفظ بالمعنى، لكن ينبغي أن يراد بها أعم من النعت النحوي، فيدخل المضاف والمضاف إليه كسائمة الغنم، وغنم السائمة (**يحمل عليه المطلق**) عن ذلك المقيد ، بأن يحكم بأنه أريد منه ذلك المقيد دون غيره إن اقتضى القياس حمله عليه، لا مطلقًا بأن وجد الجامع بينهما كما هو مراد الشافعي عند أكثر أصحابه كما قاله العلامة العضد وغيره وأطلق عزوه للشافعي في جمع الجوامع وغيره ، لكن محل ذلك إذا اختلف سببهما واتحد حكمهما [أو اتحد سببهما واختلف حكمهما][1] فالأول (**كالرقبة**) أي كلفظ رقبة فإنها (**قيدت بالإيمان**) حيث قيدت بما يتضمنه (**في بعض المواضع**) (كما) أي كالتقييد الذي (في) آية (كفارة القتل) فإنه قال تعالى فيها: ﴿**فتحرير رقبة مؤمنة**﴾ [النساء: ٩٢] أي عليه (وأطلقت) عن التقييد به (في بعض المواضع كما) أي كالإطلاق الذي (في) آية (كفارة الظهار) فإنه تعالى قال فيها: ﴿**فتحرير رقبة**﴾ [المجادلة:٣] والسبب في الموضعين مختلف، فإنه في الأول القتل، وفي الثاني الظهار، والحكم فيهما واحد، وهو وجوب التحرير أي الإعتاق ، والجامع حرمة سببهما أي في ذاته، فلا ينافي أن آية القتل واردة في الخطأ، ولا حرمة فيه على المخطئ.

والثاني: كلفظ الأيدي فإنها أطلقت في بعض المواضع، كما في قوله تعالى في آية التيمم : ﴿**فامسحوا بوجوهكم وأيديكم**﴾ [النساء:٤٣] وقيدت في بعض المواضع بـــ (إلى) المرافق كما في قوله تعالى في آية الوضوء: ﴿**فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق**﴾[المائدة:٦].

---

(١) انظر: المستصفى للغزالي (١٨٥/٢) المحصول للـــرازي (٤٥٧/١) إحكام الأحكام للآمدي (٣/٣) نهاية السول للإسنوي (١٤٠/٢).

وسببها واحد وهو الحدث، وحكمهما مختلف فإنه في الأول: وجوب المسح، وفي الثاني: وجوب الغسل، والجامع بينهما: اشتراكهما في سبب حكمهما.

(**فيحمل**) في القسمين (**المطلق**) وهو لفظ رقبة في الموضع الثاني من مثال القسم الأول ولفظ الأيدي في الموضع الأول من مثال الثاني (**على المقيد**) وهو قوله: ﴿**رقبة مؤمنة**﴾ في الموضع الأول من مثال القسم الأول.

وقوله: ﴿**أيديكم إلى المرافق**﴾ في الموضع الثاني من مثال الثاني فيحكم بأن المراد من لفظ (رقبة) ولفظ أيدي: الرقبة المؤمنة، والأيدي إلى المرافق.

فيشترط إيمان الرقبة في إجزاء كفارة الظهار، ومسح الأيدي بالتراب إلى المرافق أي معها في إجزاء التيمم بالقياس على كفارة القتل في الأول، وعلى الوضوء في الثاني للجامع المذكور، وإنما حمل المطلق على المقيد بالقياس كما تقرر[1] .

إما (احتياطًا) أي لأجل الاحتياط منا في الخروج عن العهدة، ليتقن الخروج عنها بالعمل بالمقيد سواء كان التكليف في الواقع [المقيد أم بالمطلق بخلاف العمل] بالمطلق إذ قد يكون التكليف في الواقع بالمقيد فلا يخرج عن العهدة مع الإخلال بالمقيد.

فعلم أنه لا منافاة بين تعليل الشارح بقوله: احتياطًا، وكون الحمل بطريق القياس [إذ لا تضاد ولا تناقض بينهما، فهو تعليل للحمل بطريق القياس] وظاهر أنه بجامع الوجوب فلا ينافي وجوب القياس فإنه يجب عند توفر شروطه [كما لا يخفى] وإما للقياس على تخصيص العام بالقياس.

---

(١) انظر: المستصفى للغزالي (١٨٥٩/٢) إحكام الأحكام للآمدي (٥/٣) المحصول للرازي (٤٩٥/١) نهاية السول للإسنوي (١٤١/٢) اللمع للشيرازي (ص٢٤) المعتمد لأبي الحسين البصري (٢٨٩/١).

بل أولى فإن دلالة العام على أفراده قصدية ودلالة المطلق عليها ضمنية والقصدي أقوى.

فإن قلت: الحمل بطريق القياس فاسد لفساد القياس هاهنا؛ لأن شرط القياس أن لا يكون فيه إبطال حكم شرعي ثابت بالنص، [وإجزاء غير المقيد حكم شرعي ثابت بالنص] الذي هو المطلق، وقد لزم إبطاله من هذا القياس، وأن يكون المعدى حكمًا شرعيًّا، ولم يوجد ذلك هنا، فإن قوله تعالى في آية القتل: ﴿**فتحرير رقبة مؤمنة**﴾[النساء:٩٢]. يدل على إيجاب المؤمنة، وليس فيه دلالة على الكافرة أصلاً، لأنه إذا كان آخر الكلام مغير فصدر الكلام موقوف على الآخر، ويثبت حكم الصدر بعد التكلم بالغير لئلا يلزم التناقض ، فليس فيه إيجاب الرقبة، ثم نفى الكافرة بالقيد، بل إيجاب الرقبة المؤمنة ابتداء، والأصل عدم إجزاء الرقبة عن كفارة القتل وقد ثبت إجزاء المؤمنة بالنص.

فبقي إجزاء الكافرة على العدم الأصلي، وإن كان لا يوجد نص على ثبوت الحكم في المقيس أو انتفائه، والمطلق هنا نص دال على إجزاء المقيد، وغير المقيد من غير وجوب أحدهما بعينه ، فلا يجوز أن يثبت بالقياس إجزاء المقيد، ولا عدم إجزاء غير المقيد، لا يقال: المطلق ساكت عن المقيد غير معترض له نفيًا أو إثباتًا فالمحل في حق الوصف خال عن النص؛ لأنه ممنوع لأنه ناطق بالحكم في المحل، وجد القيد أو لم يوجد، ومعنى قولهم: المطلق غير متعرض للصفات نفيًا أو إثباتًا ، أنه لا يدل على أحدهما بعينه ، والحمل للقياس على تخصيص العام بالقياس فاسد ؛ لأن التخصيص بالقياس إنما يجوز إذا كان العام مخصوصًا، بقطعي وهنا ثبت القيد. ابتداء بالقياس لأنه قيد أولاً بالنص ثم بالقياس فيصير القياس هنا مبطلاً للنص.

هذا وفي مسألة الكفارة مانع آخر يخصها وهو أن القتل من أعظم الكبائر فيجوز أن يشترط في كفارته الإيمان، ولا يشترط فيما دونه، فإن تغليظ الكفارة بقدر غلظ الجناية.

قلت: أما الاعتراضان الأولان، فلا يرد منهما على الشافعي -رضي الله تعالى عنه- فيما ذهب إليه لبناء كل منهما على ما لا يقول به -رضي الله تعالى عنه-.

فإن أريد بهما مجرد المنع لم ينتج رد ما ذهب إليه -رضي الله تعالى عنه- كما زعم هذا المعترض، فإن المنع: طلب الدليل، ومجرد ذلك لا يرد المدعي.

وبيان ذلك: أما في الاعتراض الأول: فهو أن مبناه على نفي مفهوم المخالفة حتى يكون إجزاء الرقبة الكافرة مثلاً منفيًا بالأصل، وليس حكمًا شرعيًّا. وعلى أن المراد بالنص الذي يشترط في القياس أنه لا يثبت به الحكم، أو انتفاؤه في المقيس ، وألا يكون القياس مبطلاً للحكم الذي أثبته، ما يشمل الظاهر كالعام والمطلق، وكلا الأمرين ممنوعان عند الشافعي، فإنه يقول بمفهوم المخالفة وبأنه مدلول اللفظ للأدلة المقررة في باب المفهوم التي منها: أن الثقات من أعلام أئمة اللغة الذين يدور عليهم أمرها، فهموا أحكام المفاهيم من الألفاظ، وأضافوا الدلالة عليها للألفاظ فيكون المفهوم لعدم إجزاء الكافرة حكمًا شرعيًا مدلولاً لقوله تعالى: ﴿**فتحرير رقبة مؤمنة**﴾ [النساء:٩٢] لا عدمًا أصليًّا، ولا يلزم على هذا التقدير التناقض المذكور المحذور، فإن التناقض بحسب الدلالة لا محذور فيه، وبحسب الإرادة غير لازم، لجواز أن يريد الماهية المقيدة من مجموع المطلق والمقيد، ولا يجب أن يريد الماهية من المطلق والقيد من المقيد، وحينئذ كان القياس صحيحًا لوجود شرطه، من كون المعدى حكمًا شرعيًّا.

ويختص النص المذكور بمقابل الظاهر بخلاف غيره كالعـــام المطلــق. فيجوز عنده القياس مع وجوده، وإن كان فيه إبطال حكـــم هـــذا النـــص بالنسبة لبعض أفراده، لأن تناول حكمه غير معلوم مـــع ظهـــور القيـــاس باجتماع دواعيه، أو كان ثبوت الحكم أو انتفاؤه في المقيس محتملاً من ذلك النص؛ لأن حكم القياس المستند لنص أصله ، فإن القياس مظهر لحكم الفرع لا مثبت له أقوى.

وأما في الاعتراض الثاني: فهو أن مبناه على أنه لا بد في تخصيص العام من تقدم تخصيصه بقطعي.

والشافعي يجوز تخصيصه مطلقًا، فالقياس على أصله صحيح بلا شبهة.

وأما الاعتراض الثالث : فيمكن أن يجاب عنه : بأن إيجـــاب الإطعـــام في كفارة الظهار بعد العجز عن الإعتاق ثم الصوم، دون كفارة القتـــل عنـــد الشافعي ، ومن قال بقوله، يدل على أنه لم يقصد تغليظ كفارة القتل بالنسبة لكفارة الظهار، لكون جنايته أغلظ من جناية الظهار، وإلا كـــان الأوفـــق العكس، فإن سقوط الوجوب عند العجز عن الإعتاق ثم الصـــوم تخفيـــف بالنسبة إلى وجوب ثالثة عند العجز عنهما.

فإن قلت: بل هو تشديد لدلالته على أنه لعظم الجناية لم يكفرهـــا إلا طعام كما كفر جناية الظهار، والوجوب لم يسقط بل هو ثـــابت، وإنمـــا الساقط لزوم الأداء في الحال.

قلت: لو اعتبر عظم جناية القتل بالنسبة للظهار لم يتساويا في مقدار ما عدا الإطعام وسقوط لزوم الأداء في الحال [وإن استمر معه شـــغل الذمـــة، أسهل من إلزام شيء آخر في الحال].

وإن برئت به الذمة فليتأمل. لا يقال: تعدد حاصل الواجب أيسر؛ لأنا نقول: ذلك في المخير دون المرتب كما هنا.

فإن قلت: يدل على منع حمل المطلق على المقيد قوله تعالى: ﴿**لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم**﴾ [المائدة :١٠١] لأن التقييد يوجب التغليظ والمساءة وقول ابن عباس -رضي الله تعالى عنهما - : أبهموا ما أبهم الله واتبعوا ما بين الله. أي اتركوا ما أبهم الله على إبهامه، والمطلق مبهم بالنسبة للمقيد وعدم تقييد عامة الصحابة أمهات النساء بالدخول الوارد في الربايب، وكون إعمال الدليلين واجب ما أمكن، فيجب العمل بكل واحد من المطلق والمقيد [في مورده] قلت: أجاب في التلويح عن الأول: بأنه لا يخفى ضعف الاستدلال بهذه الآية في هذا المطلوب لقوله تعالى: ﴿**فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون**﴾[الأنبياء:٧][1] انتهى.

أقول: وأيضًا فعلى تقدير شمول المساءة فيهما لما نحن فيه، فغايتها إفادة المنع من السؤال.

ولا يلزم منه ألا يثبت الحكم المسئول عنه إذا تيقن وثبوته حينئذ هو محل النزاع ، ألا ترى أنه قال تعالى: ﴿**ولا تجسسوا**﴾[الحجرات:١٢] مع أنه لو تجسس أحد فاطلع على منكر ثبت حكمه من وجوب إزالته ، بل أقول : الآية للشافعي لا عليه، إذ تدل على أنهم بتقدير السؤال والإبداء يلزمهم حكم المبدأ، وإلا فلا تغليظ ولا مساءة مع أنه رتبها على الإبداء، فليتأمل.

وعن الثاني: بأنه لا يقوم حجة على الخصم يعني الشافعي -رضي الله تعالى عنه- لأنه لا يجعل قول الصحابي حجة في الفروع فضلاً عن الأصول. انتهى[2] .

أقول: ولو سلم فالصحيح عند الشافعي وأصحابه -كما تقدم- أن الحمل إنما هو بطريق القياس.

---

(١) انظر: حاشية التلويح على التوضيح (٦٤/١).

(٢) انظر: حاية التلويح على التوضيح (٦٥/١).

وحينئذ فلا نسلم تحقق الإبهام في المطلق مع تحقيق القياس الذي هو من جملة الأدلة الشرعية ؛ لأنه دال على التعيين، فهو كغيره من الأدلة إذا دل على التعيين، فيما هو مبهم في دليل آخر، ولو ثبت إبهام مع القياس لزم ثبوته في كل قياس، ولزم المنع من القياس مطلقًا، وليت شعري لم قال صاحب التلويح في هذا أنه لا يقوم حجة على الخصم؛ لأنه لا يجعل قول الصحابي حجة وسكت عن الاعتراضات السابقة مع جريان مثل ذلك فيها، فإن مبناها أيضًا مما لا يقول به الشافعي كما سبق بيانه.

وعن الثالث: بأن الإجماع على عدم حمل المطلق على المقيد في صورة، لا يكون إجماعًا على الأصل الكلي ، لجواز أن يكون ذلك لدليل لاح لهم في هذه الصورة. انتهى[١] .

أقول: وأيضًا فإن أراد المعترض بعامة الصحابة جميعهم، فهو ممنوع، وقد روي عن علي -رضي الله تعالى عنه- التقييد كما قاله البيضاوي وهو وجه محكي عندنا أو غالبهم، فليس بإجماع.

ويجاب عن الرابع: بأن الصحيح عند الشافعي وأصحابه كما ذكر آنفًا. أن الحمل بطريق القياس، وحينئذ يتعارض دليلان على أصله من الاحتجاج بالمفهوم، وذلك لأن الرقبة الكافرة مثلاً تعارض فيها المطلق: حيث دل على إجزائها، والقياس على مفهوم المقيد حيث دل على خلافه، فلا بد من الترجيح ، فرجح الشافعي -رضي الله تعالى عنه- العمل بالقياس، لأنه الاحتياط في مقام الشك.

وشرط الحمل فيما إذا اختلف السبب واتحد الحكم: ألا يتردد المطلق بين مقيدين بمتنافيين، أو يكون أولى بأحدهما من الآخر لوجود الجامع بينه وبينه دون الآخر[٢] كما يعلم مما سيأتي.

---

(١) انظر: حاشية التلويح على التوضيح (١/٦٥).

(٢) انظر: شرح الجلال المحلى على جمع الجوامع (٢/٥٢).

وأن يكون المقيد صفة لا ذاتًا: كالإطعام في كفارة الظهار فلا يحمل عليه كفارة القتل عند تعذر الصوم فيها.

وألا يكونا في إباحة، إذ لا تعارض فيها، وألا يمكن الجمع بغير الحمل أي : أو يترجح الجمع بالحمل أخذًا مما يأتي عن المحصول في دفع سؤال حمل المقيد على الندب.

أما إذا اتحد سببهما وحكمهما جميعًا وكانا مثبتين، كما لو قيل في كفارة الظهار: أعتق رقبة مؤمنة.

فإن علم تأخر المقيد عن وقت العمل بالمطلق، فالمقيد ناسخ لما زاد عليه من المطلق[1] وإن لم يعلم تأخره كذلك بأن علم تأخره عن وقت الخطاب بالمطلق دون وقت العمل. أو علم تأخر المطلق عنه مطلقًا.

أو علم تقارنهما، أو جهل تاريخهما، فإنه يحمل المطلق على المقيد[2] لا بطريق القياس إذ لا يتأتى مع اتحاد الحادثة، بل لأنه جمع بين الدليلين[3] وتركه ترك لأحدهما والجمع بينهما واجب مهما أمكن.

بيان ذلك أن الآتي بالمقيد آتٍ بالمطلق، فإن المعنى بالمطلق، ما هو جزء المقيد، وهو الكلي الطبيعي، فالآتي بعتق رقبة مؤمنة آتٍ بعتق رقبة جزمًا، ولا ينعكس لأن من لم يأت بالرقبة المؤمنة إما ألا يأتي بالمطلق أصلاً فيلزمه ترك الأمر، فلا يكون آتيًا بمقيد أصلاً أو يأتي بالمطلق في ضمن الرقبة الكافرة فلا يكون آتيًا بالمطلق، والمقيد الذي أمره به الشرع، ضرورة أمره بعتق الرقبة المؤمنة.

---

(١) انظر: نهاية السول للإسنوي (٢/١٤٠) اللمع للشيرازي (ص٢٤).

(٢) انظر: شرح الجلال المحلى على جمع الجوامع (٢/٥٠).

(٣) انظر: نهاية السول للإسنوي (٢/١٤٠) إحكام الأحكام للآمدي (٣/٤).

....

فإن قلت: لا نسلم أن المطلق جزء من المقيد، وإلا لصدق على المقيد أنه مطلق ومقيد ضرورة صدق المجموع وجزء المجموع على المجموع، واللازم باطل؛ لأن الإطلاق والتقييد ضدان فلا يجتمعان. قلت: أجاب الإمام في المحصول بما ملخصه: أن المراد بالإطلاق هنا كون اللفظ دالاً على الحقيقة من حيث هي هي مع حذف جميع القيود السلبية والإيجابية ، لا كون اللفظ دالاً على الحقيقة بشرط الخلو عن جميع العوارض لأن الماهية بشرط الخلو المذكور، لا وجود لها لا في الذهن ولا في الخارج[1] إذ الموجود الذهني لا بد له من الوجود الذهني وهو من العوارض، والخارجي يلحقه غير الوجود الخارجي عوارض أخرى مشخصات له، وحاصله أن المراد بالمطلق هنا: الماهية لا بشرط شيء، لا الماهية بشرط لا شيء، والمنافي للتقييد هو الإطلاق بالمعنى الثاني الغير المراد، لا بالمعنى الأول المراد.

فإن قلت: الجمع بين الدليلين كما يحصل بما ذكر ثم يحصل بإبقاء المطلق على إطلاقه، وحمل المقيد على الندب فما المرجح؟

قلت: ذكر الإمام في المحصول: أن الخروج عن العهدة بأي فرد من أفراد المطلق غير مدلول عليه لفظًا، بخلاف الخروج عن العهدة بالمقيد واعتبار ما دل اللفظ عليه أولى[2] .

فإن قلت: هذا صحيح لو تعارضا ولا تعارض بينهما مع جواز حمل المقيد على الندب كما لا يخفى.

قلت: لا خفاء في أن المتبادر من المقيد الوجوب دون الندب، وأن الوجوب هو الاحتياط في مقام الشك، والأخذ بالمتبادر والاحتياط أرجح.

---

(١) انظر: نهاية المحصول للرازي (١/٤٥٧ - ٤٥٨).

(٢) انظر: المحصول للرازي (١/٤٥٨).

ولعل اختيار الشارح التعليل (بالاحتياط) دون غيره لجريانه في الأقسام كلها ودفعه هذا السؤال ، فكان فيه إشارة إلى حمل كلام المصنف على جميع الأقسام وبذلك يندفع ما في التلويح هنا ، ولو علم سبق أحدهما و لم يتعين ، أو تعين ، ثم نسي بأن علم أن أحدهما تأخر عن وقت العمل و لم يتعين ، أو تعين ثم نسي فهل يتوقف أو يحمل المطلق على المقيد لأنه جمع بين الدليلين الواجب بقدر الإمكان، والأصل عدم السبب المقتضي لإلغاء أحدهما كما هو لازم النسخ؟ لم أر فيه نصًّا، ولعل الثاني أقرب.

وقد تستشكل فائدة نسخ المطلق بالمقيد، فيما إذا تأخر عن وقت العمل بالمقيد وحمله عليه في غير ذلك كما تقرر لاستوائهما في وجوب العمل بالمقيد.

أما إذا لم يكونا مثبتين بأن كانا منفيين أو منهيين أو مختلفين، كأن يقال: لا يجزئ عتق مكاتب كافر، لا تعتق مكاتب مكاتبًا كافرًا، لا يجزئ عتق مكاتب، لا تعتق مكاتبًا كافرًا، لا يجزئ عتق مكاتب كافر، لا تعتق مكاتبًا.

حمل أحدهما على الآخر أيضًا بأن يقيد الأول بالثاني في غير المثال الأخير والثاني بالأول في المثال الأخير بناء على الصحيح من الاحتجاج بمفهوم المخالفة لكنهما حينئذ ليسا من باب المطلق والمقيد، بل من باب العام والخاص لعموم النكرة في سياق النفي والنهي. وإن كان أحدهما أمرًا والآخر نهيًا[1] .

كما لو قيل: أعتق رقبة، لا تعتق رقبة كافرة، أعتق رقبة مؤمنة، لا تعتق رقبة قيد المطلق بضد الصفة ، فيقيد في المثال الأول بالإيمان ، وفي الثاني بالكفر.

---

(١) انظر: نهاية السول للإسنوي (٢/١٤٠) إحكام الأحكام للآمدي (٣/٣).

فإن قلت: التفصيل في هذا القسم أعني: ما إذا اتحد حكمهما وسببهما بين أن يكونا مثبتين ، أو لا كما تقرر، هل يجري في غيره ؟ كقسم اختلاف السبب مع اتحاد الحكم.

قلت: جريانه ظاهر وإن سكت عنه في جمع الجوامع وغيره، وكأنـــه لفهمه ما ذكر في هذا القسم. فليتأمل.

ولو تعدد المقيد بأن أطلق الحكم في موضع، وقيد في موضعين بقيدين مختلفين فإن وجد جامع بينه وبين أحدهما دون الآخر حمـــــل عليـــه، وإلا تساقطا، وعمل بالمطلق لامتنع تقييده بهما تنافيهما ، وبأحدهما إذ لا مرجح له على الآخر.

مثال ذلك: قوله تعالى في قضاء أيام رمضان: ﴿**فعدة من أيام أخـــر**﴾ [البقرة: ١٨٤]. وفي كفارة الظهار: ﴿**فصيام شهرين متتابعين**﴾[المجادلة:٤] وفي صـــوم التمتــع: ﴿**فصيـــام ثلاثـــة أيـــام في الحـــج وســـــبعة إذا رجعتم**﴾[البقرة:١٩٦] وقوله -صلى الله عليه وسلم- في المولوغ: «**إحداهن بالتراب**» وفي رواية: «**أولاهن بالتراب**» وفي أخرى:«**أخراهن بالتراب**»[١] .

ولم يظهر في الموضعين جامع بينه وبين إحداهما فعمل بالمطلق. ولهذا لم يجب في قضاء رمضان تتابع ولا تفريق، وجاز كون التعفـــير في إحـــدى السبع.

قال الإسنوي: هكذا قالوه، ولك أن تقول: ينبغي في هذا المثـــال أن يبقي التخيير في الأول والأخرى فقط للمعنى الذي قالوه.

---

(١) أخرجه البخاري في الوضوء (٧٥/١) ح(١٧٠) ومسلم في الطهـــارة (٢٣٤/١) ح(٨٩- ٢٧٩/٩٢) وأبو داود في الطهارة (٥٧/١- ٥٩) والترمذي في الطهارة (١٥١/١) ح(٩١). والنسائي في الطهارة (٥٤/١) ح(٦٧) والإمـــام أحمـــد في مسنده (٣٢٩/٢) ح(٧٣٦٥).

وأما ما عداهما، فلا يجوز فيه التعفير لاتفاق المقيدين على نفيه من غير تعارض، وقد ظفرت بنص للشافعي موافق لهذا البحث موافقة صريحة.

فقال في البويطي في أثناء باب غسل الجمعة ما نصه، قال -يعني الشافعي-: إذا ولغ الكلب في الإناء، غسل سبعًا أولاهن أو أخراهن بالتراب فلا يطهره غير ذلك[1] .

وكذلك روي عن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- هذا لفظه بحروفه، ومن البويطي نقلته، وهو نص غريب ، لم ينقله أحد من الأصحاب، هذا كلام الإسنوي[2] .

ولك أن تقول: لاتجاه لهذا البحث، فإن التخيير بين الأولى والأخيرة، ومنع ما عداهما، فيه عمل بالمقيدين جميعًا، والفرض أنه لا يعمل بهما، وأنهما يتساقطان ويجري المطلق على إطلاقه فمع الاعتراف بذلك على ما يدل عليه قوله للمعنى الذي قالوه كيف يسوغ منع التعفير فيما عدا الأولى والأخيرة؟ فإن هذا المنع ليس إلا للعمل بالقيدين.

ودعوى صراحة النص ممنوعة منعًا واضحًا لجواز أن الإشارة في قوله: فلا يطهره غير ذلك ، للسبع مع التعفير في الجملة لا بقيد كونه في الأولى أو الأخرى على أن جعله مسألة الترتيب من هذا النوع وقع للقرافي وغيره ونوزعوا فيه بأن الظاهر: أنه ليس منه لضعف دلالة هاتين بالتعارض، وبالشك الدال عليه رواية الترمذي: (أخراهن) أو قال: (أولاهن).

وقال: لجواز حمل رواية إحداهن على بيان الجواز (وأولاهن على بيان الندب وأخراهن على بيان الإجزاء.

---

(١) انظر: الأم للشافعي (١/٥).

(٢) انظر: نهاية السول للإسنوي (٢/١٤١ - ١٤٢).

ويجوز تخصيص الكتاب بالكتاب ، وتخصيص الكتاب بالسنة ، وتخصيص السنة بالكتاب ....

ولما فرغ من المخصص المتصل وحمل المطلق على المقيد أخذ في بيان المخصص المنفصل وإن لم ينبه هو ولا الشارح على ذلك لظهوره.

فقال: (**ويجوز تخصيص الكتاب**) أي القرآن الكريم، غلب عليه اسم الكتاب في عرف الشرع (بالكتاب)(١) أي تخصيص بعض الكتاب، ببعض منه سواء علم تقدم العام، أو تقدم الخاص، أو جهل التاريخ، خلافًا لجمع منهم المصنف.

قالوا: إن علم تأخر الخاص خصص، أو العام نسخ، وإن جهل التاريخ تساقطا ، لاحتمال بطلان حكم الخاص ، لتأخر العام وثبوت حكمه لتقدمه، فيتوقف في مورد الخاص، ويطلب فيه دليل آخر وذلك نحو قوله تعالى: ﴿**ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن**﴾[البقرة:٢٢١] فإنه شامل المحصنات الكتابيات.

وقضيته: امتناع نكاحهن، لكنه (خص) أي قصر على غير المحصنات الكتابيات بقوله تعالى: ﴿**والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم**﴾[المائدة:٥] أي حل لكم، فحذف الخبر لدلالة ما قبله، فيجوز نكاح المحصنات الكتابيات.

ويجوز (**تخصيص الكتاب بالسنة**) وهي أقوال محمد -صلى الله عليه وسلم- وأفعاله، وتقريراته، وهمه وإشارته، وإن لم تكن متواترة عند الجمهور، وقال العلامة العضد عنه: الحق، وبه قال الأئمة الأربعة. انتهى(٢).

---

(١) انظر: المحصول للرازي (٤٢٨/١) إحكام الأحكام للآمدي (٤٦٥/٢) نهاية السول للإسنوي (١١٨/٢) اللمع للشيرازي (ص١٨).

(٢) انظر: المحصول للرازي (٤٣٠/١) إحكام الأحكام للآمدي (٤٧٢/٢) نهاية السول للإسنوي (١١٩/٢) اللمع للشيرازي (ص١٨).

وذلك (كتخصيص) لفظ الأولاد في قوله تعالى: ﴿**يوصيكـــم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين**﴾ [النساء: ١١] . اقرأ: إلى آخره الشامل للولد الكافر . أي قصره على غير الولد الكافر بحديث الصحيحين: «**لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم**»[(١)] .

ويجوز (**تخصيص السنة بالكتاب**)[(٢)] كتخصيص حديث الصحيحـــين أي: «**لا يقبل الله صلاة أحدكم إذا أحدث حتى يتوضأ**»[(٣)] الشامل لعـــدم القبول عند الحدث حالة العذر [بنحو فقد الماء أي: قصره على غير حالـــة العذر] بقوله تعالى: ﴿**وإن كنتم مرضى**﴾ اقرأ إلى قوله: ﴿**فلم تجدوا مـــاء فتيمموا**﴾[النساء:٤٣]. فالصلاة مع الحدث حالة العذر بأن يتيمم مقبولة.

والواو للحال في قوله (وإن وردت السنة) الشريفة (بالتيمم) أي بجوازه حالة العذر (أيضًا) أي: كما وردت به الآية المذكورة لأن ورود السنة بذلك (بعد نزول الآية) فلا يمنع تخصيصها بالآية ، لتقدم نزولها ، على أنه ينبغي ألا يتوقف تخصيصها بالآية على تقدم نزولها.

وإن التقييد بالبعدية المذكورة إنما هو لبيان الواقع، ولا يرد على ما قاله ما في شرح مسلم، أن معنى قوله: حتى يتوضأ: حتى يتطهر بماء أو تـــراب وإنما اقتصر على الوضوء لكونه الأصل، والغالب. انتهى[(٤)].

---

(١) أخرجه البخاري في الفرائـــض (٦/٢٤٨٤) ح(٦٣٨٣) ومســـلم في الفرائـــض (٣/١٢٣٣) ح(١٦١٤).

(٢) خلافًا لبعض الشافعية وابن حامد من الحنابلة. انظر: إحكام الأحكام للآمـــــدي (٢/٤٧٠) المحصول للرازي (١/٤٣٠) اللمع للشيرازي (ص١٨) فواتح الرحموت (١/٣٤٩).

(٣) أخرجه البخاري في الوضوء (١/٦٣) ح(١٣٥) ومسلم في الطهـــارة (١/٢٠٤) ح(٢٢٥).

(٤) انظر: شرح صحيح مسلم للنووي (٣/١٠٣).

وتخصيص السنة بالسنة، وتخصيص النطق بالقياس، ونعني بالنطق قول الله تعالى، وقول الرسول صلى الله عليه وسلم ....

لأن غرضه التمثيل، فلا يضره الاحتمال، خصوصًا المخالف للظاهر، ولا جواب للشرط إذا وقع حالاً. كما نبه عليه السعد، والسيد، وغيرهما، ونفي القبول يراد به تارة عدم الإجزاء، وأخرى عدم الإثابة، وما هنا من الأول.

ويجوز (**تخصيص السنة بالسنة**)[1] (كتخصيص) ما سقت السماء في حديث الصحيحين أي: «**فيما سقت السماء**» على المجاز العقلي، والسماء السحاب، أو المعهودة (العشر)[2] ، فإنه شامل لما دون خمسة أوسق أي قصره على ما يبلغ خمسة أوسق بحديثهما أي ليس فيما دون خمسة أوسق أي قصره على ما يبلغ خمسة أوسق، بحديثهما، أي: «**ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة**»[3] .

ويجوز (**تخصيص النطق بالقياس**)[4] المستند إلى نص خاص. كما قاله الشارح في شرح جمع الجوامع[5] قال الكمال في حاشيته: أي بأن كان حكم أصله مخرجًا من العموم بنص خاص من كتاب أو سنة متواترة أو آحاد. انتهى.

---

(١) خلافًا لداود الظاهري. انظر: إحكام الأحكام للآمدي (٤٦٩/٢) المستصفى للغزالي (١٤١/٢) المحصول للرازي (٤٢٩/١) اللمع للشيرازي (ص١٨).

(٢) أخرجه البخاري في الزكاة (٥٤٠/٢) ح (١٤١٢). ومسلم في الزكاة (٦٧٥/٢) ح(٩٨١).

(٣) أخرجه البخاري في الزكاة (٥٤٠/٢) ح(١٤١٣) ومسلم في الزكاة (٦٧٣/٢) ح(١).

(٤) انظر: المستصفى للغزالي (١٢٢٩/٢ المحصول للرازي (٤٣٦/١- ٤٣٧) نهاية السول للإسنوي (١٢٥/٢) اللمع للشيرازي (ص٢٠).

(٥) انظر: شرح الجلال المحلى على جمع الجوامع (٢٩/٢).

وفيه نظر، بل الوجه أنه لا فرق بين ذلك وما لا يكون حكم أصلـــه مخرجًا من العموم بأن لا يكون أصله داخلاً في العموم، مع كونه منصوصًـــا كما اقتضاه كلامهم، واستفيد من الخلاف المحكي في المسألة، كما نبهنا عليه في الآيات البينات وذلك بأن توجد علة حكم ذلك الأصل في بعض أفـــراد ذلك العام، وكأن المراد بخصوص النص خصوصه بالنسبة إلى هذا العمـــوم المراد تخصيصه ، وإلا لم يمكن التخصيص بواسطته، فلا ينافي أنه قد يكون في نفسه عامًا ، لكن هذا لا يتجه إذا لم يكن الأصل داخلاً في العموم ، لإمكان التخصيص بقياس بعض أفراد العام على بعض أفراد عام آخر مباين للعـــام الأول. فليتأمل.

(**ونعني**) معشر الأصوليين هنا (**بالنطق قول الله تعالى**) عما لا يليـــق بجلاله (**وقول الرسول**) أي سيد المرسلين سيدنا ومولانا محمد -صلـــى الله عليه وسلم- أي مقولهما.

ولعل الإمام لا يوافق على ما حكوه من كراهة ذكر الرسول معرفًـــا باللام، بل يقال : رسول الله، أو نبي الله، أو النبي ، وإنما جاز تخصيص النطق بالقياس، لأن القياس مستند إلى نص، بالمعنى الشامل للظاهر والمقابل لـــه، كما سيأتي (من كتاب أو سنة) فيكون التخصيص مستند إلى ذلك النـــص، لأنه مستند إلى القياس المستند إليه ، والمستند إلى المستند إلى شيء مستند إلى ذلك الشيء بالواسطة، (فكأنه) أي ذلك النص هو (المخصص) بلا واسطة للانتهاء إلى الاستناد إليه [٣٠/ج] أيضًا.

مثال ذلك تخصيص قوله تعالى: ﴿**الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة**﴾[النور: ٢] بقياس العبد في أن عليه نصف ذلك، علـــى الأمة التي عليها نصف ذلك، بقوله تعالى: ﴿**فإذا أحصن فإن أتين بفاحشـــة فعليهن نصف ما على المحصنات مـــن العـــذاب**﴾[النســـاء:٢٥] بجـــامع اشتراكهما في نقص الرق.

(والمجمل) لغة: هو المجموع، وجملة الشيء مجموعه، ومنه أجمل الحساب إذا جمعه، ومنه المجمل في مقابلة المفصل[1] .

واصطلاحًا **(ما يفتقر إلى البيان)**[2] من قول أو فعل من جهة دلالته بأن لم تتضح دلالته، لا من جهة المراد منه كأن يكون ظاهرًا في غيره فخرج عنه المهمل إذ المفهوم من الافتقار إلى البيان ما له معنى، والمهمل لا معنى له، وما يكون ظاهرًا في غير المراد، كأن يراد به مجازه بدون تعيين، بخلاف ما إذا علم عدم إرادة الحقيقة، وتردد المراد بين مجازين أو مجازات للفظ، والمشترك المقرون بالبيان، إذ قد بين فلا يصدق أنه قد يفتقر إلى البيان، إذ المبين لا يبين وبخروجه صرح العضد حيث قال اعتراضًا على تعريف نقله عن أبي الحسين: يرده على طرده اللفظ المشترك المقرون بالبيان، فإنه ليس بمجمل... إلى آخره، ودخل فيه المشترك غير المقرون بالبيان (نحو) لفظ قرء، من قوله: ﴿**ثلاثة قروء**﴾.

وفي قوله تعالى: ﴿**والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء**﴾[النساء:٢٥] فإنه يفتقر إلى البيان لأنه يحتمل الأطهار والحيض، لاشتراك القرء الذي هو مفرده (بين الحيض والطهر) [الفاصل بين الحيضين] ولا قرينة مقارنة على أحدهما، وقد حمله أبو حنيفة -رحمه الله تعالى- على الحيض[3] والشافعي -رحمه الله تعالى- على الطهر[4] .

---

(١) انظر: معجم مقاييس اللغة (٤٨١/١).

(٢) وأفضل ما عرف به الإجمال هو: ما لم تتضح دلالته. انظر: مختصر المنتهى لابن الحاجب (١٥٨/٢).

(٣) انظر: بدائع الصنائع (١٩٣/٣).

(٤) انظر: المهذب للشيرازي (١٨٢/٢).

واعترض عليه بأن الحمل على الطهر يبطل موجب الخاص، وهو لفظ (ثلاثة) لأنه لو كان المراد الطهر، والطلاق المشروع هو الذي يكون في حالة الطهر، فالطهر الذي طلق فيه إن لم يحسب من العدة يجب ثلاثة أطهـــــار، وبعض، وإن [١٦٤/أ] أحسب، كما هو مذهب الشافعي يجب طهـــــران، وبعض، فإن جعل بعض الطهر طهراً بناء على أن الطهر أدنى ما ينطلق عليه لفظ الطهر، وهو طهر ساعة مثلاً لا ما تخلل بين الدمين.

ورد: بأنه لو كان لم يكن بين الأول والثالث فرق، فيلزم أن يكون في الثالث بعد الطهر، وأنه إذا أمضى من الثالث زمن حل لها الـــتزوج، وهـــو خلاف الإجماع.

ويجاب: بوضوح الفرق بين الأول، والثالث: أما أولاً: فلأنه إنما اكتفي ببعض الأول لانضباطه بتمامه، إذ لابد مما بعده، فاعتبار تمامـــه أمـــر لازم، وهو مما لا يشتبه، ولا يعسر الوقوف عليه، فليس اعتباره مظنة خلل، بخلاف الثالث فإنه لو كفى بعضه لوجب أن يكون قدراً معينًا لا يختلف بـــاختلاف الناس لئلا يلزم التحكم، إذ الاكتفاء في حق البعض بقدر واعتبار أكثر منه أو أقل في حق البعض والآخر تحكم بلا شبهة ، لكن معرفة القدر المعـــين قـــد تشق وقد تشتبه فيتقدم أو يتأخر، فكان اعتباره مظنة الخلل فأعرضوا عنه.

وأما ثانيًا: فلأن الاعتداد بالأطهار إنما هو لدلالتها على براءة الرحـــم [٣١/ج] ودلالتها إنما هو باعتبار تمامها، لأن وجه دلالتها على الـــبراءة أن الغالب أن من حبلت في الطهر لا تحيض.

فتمام الطهر بالانتقال إلى الحيض يدل على عدم الحبل، بخلاف مـــن حبلت في الحيض ، إذ ليس للغالب أنها لا تطهر ، كيف والطهر هو الأغلب في حق الحامل؟ والحبل ينافي الحيض غالبًا.

فمجرد الطهر لا يدل على البراءة. بخلاف تمامه، وحينئذ فلما تحقق التمام الذي هو منشأ الدلالة في بقية الأول اكتفي بها، ولما لم يتحقق مع مضي شيء من الثالث دون تمامه لم يكتف، وتوقف الانقضاء على تمامه فلهذه اللطيفة الدقيقة نظر إمام الأئمة إلى المعنى وفرق بين الأول والثالث فلله دره من غواص على دقائق الشرع ، ومما يكاد أن يصرح بأن الأقراء هنا الأطهار قوله تعالى: ﴿**فطلقوهن لعدتهن**﴾[الطلاق:١] أي في وقتها وهو وقت الطهر لصحة النهي عن الطلاق في الحيض، فلو لم يكن الطهر من العدة ما كان الطلاق لعدتهن.

وفي الصحيحين: أن ابن عمر -رضي الله تعالى عنهما- طلق امرأته وهي حائض فذكر ذلك عمر للنبي -صلى الله عليه وسلم- فقال: «**مره فليراجعها ثم ليمسكها حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر فإن شاء أمسكها وإن شاء طلقها قبل أن يجامع فتلك العـــدة التي أمر الله تعالى أن تطلق فيها النساء**»[(١)] .

وهذا تصريح، أو كالتصريح منه -صلى الله عليه وسلم- بتفسير زمان العدة بزمان الطهر كما لا يخفى عن المتخلي عن العصبية، ولا يخفى عليك أن قضية التعريف خروج [المتواطئ عن المجمل] لظهوره في القدر المشترك، لكن صرح العلامة العضد : بأنه منه، حيث قال عقب التعريف: وهو يتناول القول والفعل والمشترك، والمتواطئ.انتهى.

ثم رأيت الأصفهـــاني في شـــرح المحصـــول ، قـــال : الثـــاني – أي من الإشكـــالات – هو: أنـــه جعـــل اللفـــظ المتواطئ من الألفـــاظ المحكـــوم عليهـــا بالإجـــمال حالة كونه مستعملاً في موضوعه

(١) أخرجه البخاري في الطلاق (٥/٢٠١١) ح(٤٩٥٤) ومسلم في الطلاق (٢/ ١٠٩٣) ح(١٤٧١).

وهذا باطل لأنه متى استعمل اللفظ المتواطئ في موضوعه وهو القدر المشترك لا يكون مجملاً. نعم ، إذا استعمل في غير موضوعه ، فإن استعمل في مورد من موارده ، بخصوص ذلك المورد من غير تعيين كان مجملاً . انتهى.

فإن قلت: يمكن حمل كلام العلامة العضد على ما إذا استعمل في مورد من موارده بخصوص ذلك المورد من غير تعيين.

قلت: يرده أن استعماله كذلك، يوجب كونه مجازًا، وقد صرح بعدم إجماله، حيث قال في اعتراضه على التعريف الذي نقله عن أبي الحسين: وأيضًا فالذي يراد به مجازه سواء بين أو لم يبين ليس بمجمل. انتهى(١) .

وهذا موافق لما تقدم من إخراج المجاز عن المجمل، وحينئذ يشكل ما قاله الأصفهاني.

ويمكن أن يجاب: بأن الخارج عنه ما له مجاز واحد بخلاف المتواطئ بالنسبة لموارده بخصوصها فله مجازات، وقد تقدم أنه إذا تردد المراد من اللفظ بين مجازين أو مجازات كان مجملاً، وحينئذ يمكن حمل كلام العلامة العضد على ذلك، ولا يخالف ما صرح به، فليتأمل.

ومثل ابن الحاجب الفعل بقيامه عليه الصلاة والسلام تاركًا التشهد الأول(٢) فإنه يحتمل العمد فيكون غير واجب، والسهو فلا [يدل على أنه غير واجب، واعترض: بأن ترك العود إليه يدل على أنه غير واجب].

وأجاب البرماوي وغيره: بأن ترك العود إليه بيان لإجماله، لأن البيان يكون بالفعل، والترك فعل، لأنه كف النفس.

---

(١) انظر: العضد على مختصر المنتهى (٢/١٥٨).

(٢) أخرجه البخاري في السهو (٣/١١١) ح (١٢٢٤ - ١٢٢٥) ومسلم في المساجد (١/٣٩٩) ح (٨٥).

وأقول: قد يستشكل هذا الجواب: بأنه مبني على أن ما اقترن بالبيان يكون مجملاً مع أنه سبق التصريح بخلافه من العلامة العضد، وقد وافقه السعد حيث ساق ما سبق من اعتراضه على تعريف أبي الحسين، ثم قال:

وقد يجاب عن الاعتراضين: بأن المشترك المقترن بالبيان مجمل بالنظر إلى نفسه مع قطع النظر عن البيان، وإن كان مبيناً بالنظر إليه، ولا منافاة.

وكذا المجاز مجمل من حيث إن المراد لا يعرف من نفسه، وإن كان مجازاً من حيث استعماله فيما لم يوضع له، وليس بشيء، إذ لم يعرف اصطلاح على ذلك بل كلام القوم صريح في خلافه. انتهى[1] . اللهم إلا أن يجاب عن هذا الإشكال [١٦٦/أ] بمنع مقارنة البيان هنا، بل هو متأخر، فإن البيان: هو ترك العود وهو بلا شبهة متأخر عن القيام الذي هو المجمل.

وقد يتوقف في هذا بناء على أن المقارنة هنا تشمل العاقبة أيضًا. فليتأمل.

واعلم أن التاج بن الفركاح، حمل كلام المصنف على أن المراد ما يفتقر إلى البيان في معرفة المراد منه، حيث قال: المجمل في الاصطلاح: هو كل لفظ لا يعلم المراد منه بمجرده، بل يتوقف فهم مقصوده على أمر خارج عنه إما قرينة حال، وإما لفظ آخر.انتهى.

وكأنه حمل تعريف المصنف على تعريف أبي الحسين المردود في العضد، وقد ظهر رده أيضًا بما قررناه. فليتأمل.

(والبيان) بمعنى التبيين **(إخراج الشيء)** هو شامل للقول والفعل **(من حيز الإشكال)** أي من حال هو إشكاله وعدم فهم معناه **(إلى حيز التجلي)**[2] أي الإيضاح.

---

(١) انظر: حاشية السعد والعضد على مختصر المنتهى (١٥٨/٢).

(٢) انظر : المحصول للرازي(٤٧٢/١)إحكام الأحكام للآمدي(٣٢/٣)نهاية السول للإسنوي(١٤٩/٢)فواتح الرحموت(٤٢/٢)إرشاد الفحول للشوكاني(١٩/٢).

....

أي: إلى حال هو إيضاح معناه وفهمه بنصب ما يدل عليه من حال أو مقال.

قال في البرهان بعد نقله هذا التعريف عن بعض من ينتسب إلى الأصوليين: وهذه العبارة وإن كانت محومة على المقصود فليس مرضية.

فإنها مشتملة على ألفاظ مستعارة كالحيز ، والتجلي، وذوو البصائر لا يودعون مقاصد الحدود إلا في عبارات هي قوالب بها يبلغ الغرض من غير قصور ولا ازدياد يفهمها المبتدئون ويحسنها المنتهون.انتهى[1] .

وفي العضد وغيره: البيان يطلق على فعل المبين، وهو التبيين كالسلام والكلام للتسليم، والتكليم واشتقاقه من (بان) إذا ظهر وانفصل، وعلى ما حصل به التبيين [وهو الدليل، وعلى متعلق التبيين] ومحله هو المدلول، وبالنظر إلى المعاني الثلاثة اختلف تفسير العلماء له.

فقال الصيرفي، بالنظر إلى الأول: وهو الإخراج من حيز الإشكال، إلى حيز التجلي والوضوح، وأورد عليه ثلاثة إشكالات:

إحداها: البيان ابتداء من غير تقرر. إشكال: هو بيان وليس ثم إخراج من حيز الإشكال.

ثانيهما: أن لفظ الحيز في الموضعين مجاز والتجوز في الحد لا يجوز.

ثالثًا: أن التجلي هو الوضوح بعينه فيكون مكررًا.

زاد في العضد: ولا يخفى أنها مناقشات واهية. انتهى[2] . أي لأن البيان ابتداء من غير سبق إشكال لا يسمى بيانًا في الاصطلاح وإن سمي بيانًا لغة.

---

(١) انظر: البرهان لإمام الحرمين (١/١٥٩).

(٢) انظر: العضد على مختصر المنتهى (٢/١٦٢).

والكلام في الاصطلاح، وإن اصطلح أحد على تسميته بيانًا فلا مشاحة فيه ولا يضرنا.

وأن التجوز في الحد لا يمتنع مطلقًا، بل يجوز عند وضوح المعنى، وفهم المراد، كما تقرر في محله، ولعل استحالة ثبوت الحيز للمعاني كالإشكال، والاتضاح قرينة على المقصود ، وأن زيادة لفظ آخر كالتفسير لما قبله لزيادة الوضوح المقصود في التعاريف لا يعد تكرارًا.

والمصنف -رحمه الله تعالى- أسقط هنا لفظ الوضوح، وزاده الشارح تفسيرًا؛ لأنه أدل على المطلوب وأقرب إلى الفهم.

ثم قال في العضد: وقال القاضي أبو بكر. والأكثرون نظروا إلى الثاني أنه هو الدليل.

وقال أبو عبد الله البصري: نظر إلى الثالث، وهو العلم عن الدليل. انتهى[(١)] .

وقد يقال: ينبغي إطلاقه على معنى رابع، وهو الحاصل بالمصدر الذي هو التبيين، وذلك غير العلم المذكور.

وبما تقرر ينظر في قول التاج الفزاري: والمراد أن البيان هو الذي يزيل الإشكال. إلا أن يريد بما يزيل الإشكال التبيين.

(والنص: ما) أي لفظ **(لا يحتمل إلى معنى واحدًا)**[(٢)] . (زيدًا ، وفي: رأيت زيدًا).

قال في شرح جمع الجوامع: فإنه مُقَيد للذات المشخصة من غير احتمال لغيرها. انتهى.

---

(١) انظر: العضد على مختصر المنتهى (٢/١٦٢).

(٢) انظر المستصفى للغزالي (١/٣٣٦) البرهان لإمام الحرمين (١/٤١٢) شرح الجلال المحلى على جمع الجوامع (١/٢٣٦).

ولقائل أن يقول في: إن أريد من غير احتمال لغيرها حقيقة فالظاهر كذلك، أو مجازًا فهو ممنوع بناء على أن التجوز يدخل الأعلام، وقد سبق بيانه، ثم النص بهذا المعنى يخرج المشترك، ويقابل الظاهر، ويطلق أيضًا في مقابلة القياس والإجماع ، فهو الدليل من كتاب أو سنة، ظاهرًا كان أو نصًا بالمعنى الأول.

ويطلق أيضًا كما قاله القرافي: على ما يحتمل تأويلاً احتمالاً مرجوحًا وهو بمعنى الظاهر، وعلى ما دل على معنى كيف كان.

(وقيل) النص **(ما)** أي لفظ **(تأويله)** هو تفعيل من (آل) إلى كذا، أي صار إليه، أي حمله على معناه، وفهمه منه **(تنزيله)** أي يحصل بمجرد ما ينزل ويسمع فهو لكونه مع التنزيل كأنه هو.

وبهذا يظهر ما في التعبير بالتأويل من التجوز، إذ لا يوصف به في الأصل إلا ما يحتاج في استفادة معناه منه إلى نظر وتكلف بخلاف ما لا يحتاج إلى ذلك بل يفهم معناه بمجرد سماعه، نحو: ﴿**فصيام ثلاثة أيام**﴾[البقرة:١٩٦] فإنه بمجرد ما ينزل يفهم معناه، من غير توقف، واحتياج إلى شيء آخر وراء نزوله ، وسماعه وهذا يتناول الظاهر، فإنه بمجرد سماعه يفهم معناه الظاهر، ويحمل عليه من غير احتياج إلى شيء آخر، وإن احتمل غيره مرجوحًا. كما احتمل الصيام الإمساك مطلقًا، الذي هو معناه المجازي مرجوحًا، إذا احتمال الغير مرجوحًا لا يمنع من الحمل على المعنى الراجح، وبهذا يفارق هذا القول القول الأول، فهو أعم منه لكنه يتناول أيضًا المجاز المشهور المهجور الحقيقة.

إذ لا يفهم هنا بمجرد سماع اللفظ إلا المعنى المجازي، وفي كونه نصًا نظر لا يخفى، ولعله لم يرد بالتنزيل المعنى الذي يخص القرآن الكريم، بل بمجرد البلوغ والسماع.

وهو مشتق من منصة العروس، وهو الكرسي، والظاهر: ما احتمل أمرين أحدهما أظهر من الآخر ....

فإن فرض إرادة ذلك فمفارقة هذا القول للأول في غاية الظهور، لو سلم عدم تناوله الظاهر، وانحصاره في المعنى الأول كان المقصود: نقل عبارة أخرى لا قول آخر مقابلاً للأول (**وهو**) أي النص (**مشتق**) أي مأخوذ باعتبار جعله اسمًا لما ذكر، أي روعي في جعله اسمًا لذلك، تلك المناسبة (من) نوع معنى (**منصة العروس**) وهو مفعلة اسم لآلة النص أي الرفع والإظهار.

(**وهو**) أي منصة العروس، وذكر الضمير نظرًا لخبره وهو قوله: (**الكرسي**) الذي تنص العروس عليه ، أي: ترفع، فحاصل المعنى أن جعله اسمًا لما ذكر لوحظ فيه معنى الارتفاع. (في معناه، وهو المراد بالأخذ من نوع معنى المنصة ، وإنما كان مأخوذًا من ذلك بالمعنى المذكور لوجود معنى الارتفاع) فيه وذلك (لارتفاعه على غيره من الألفاظ (في فهم معناه) أي بسبب فهم معناه منه (من غير توقف) وتردد معتبر في فهمه منه، بخلاف غيره فإنه لا يخلو عن تردد ذلك في فهم معناه منه لاحتماله لغيره احتمالاً معتبرًا، أو من غير شيء من المتوقف في فهمه على غيره فإن الظاهر يحتاج في معرفة أنه لم يرد معناه المرجوح إلى مبين وإن لم يتوقف عليه الفهم، لكن هذا لا يوافق النص على الثاني بحيث يشمل الظاهر كما تقدم، وعلى ما قررنا لا يرد أنه ليس النص مشتقًا من المنصة بل الأمر بالعكس لأنه المصدر، وهو اسم الآلة فهو المشتق منه.

(**والظاهر**) لغة: الواضح ومنه الظهر.

واصطلاحًا: (**ما**) أي لفظ (**احتمل أمرين**) أي كلا من معنيين له مثلاً بدلاً عن الآخر (**أحدهما**) المراد منه (**أظهر**) عند العقل (**من الآخر**)[1] لكونه الموضوع له، أو لغلبة العرف بالاستعمال فيه.

---

(١) انظر: المستصفى للغزالي (١/٣٨٤) إحكام الأحكام للآمدي (٣/٧٢، ٧٣) أصول السرخسي (١/٦١٣) إرشاد الفحول للشوكاني (٢/٤٥).

وفي العضد وغيره: الظاهر في الاصطلاح: ما دل على معنى دلالة ظنية، وعلى هذا فالنص وهو ما دل دلالة قطعية قسيم له، وقد يفسر بأنه ما دل دلالة واضحة فيكون قسماً منه.

ثم دلالته الظنية إما بالوضع كالأسد للحيوان المفترس، وإما بعرف الاستعمال كالغائط للخارج المستقذر إذ غلب فيه بعد أن كان في الأصل للمكان المطمئن من الأرض. انتهى[1] .

والظاهر أنه أراد بقوله : (دلالة قطعية) عدم احتماله معنى آخر لا القطع المعتبر فيه نفي الاحتمالات العشر قال العلامة السعد: وظاهر كلام المصنف يعني ابن الحاجب، أن قوله: إما بالوضع أو بالعرف من تمام الحد، احترازاً عن المجاز، وبه صرح الآمدي[2] .

وكلام الشارح -يعني العضد- يشعر بأنه تقسيم للدلالة [بعد تمام الحد فيدخل المجاز وهذا أقرب. انتهى[3] . وفيما أشعر به الشارح أنه تقسيم للدلالة . تأمل إذ الدلالة لا تنحصر في القسمين المذكورين لتحققها في المجاز أيضاً وقوله: فيدخل المجاز كأن المراد دخوله في الجملة، وذلك إذا ظهرت دلالته، وهو يوافق قول المصنف الآتي، ويسمى (ظاهر بالدليل) لكنه لم يتعرض لتقييد التسمية، كما فعل المصنف.

وخرج بقوله: (أحدهما أظهر من الآخر) الألفاظ المشتركة كما قال الآمدي: وقولنا: احتمالاً مرجوحاً، يعني في قوله: الظاهر ما دل على معنى بالوضع الأصلي أو العرفي ويحتمل غيره احتمالاً مرجوحاً احترازاً عن الألفاظ المشتركة. انتهى.

---

(١) انظر: إحكام الأحكام للآمدي (٧٢/٣) شرح الجلال المحلى على جمع الجوامع (٥٢/٢).

(٢) انظر: إحكام الأحكام للآمدي (٧٤/٣).

(٣) انظر: حاشية السعد على العضد ومختصر المنتهى (١٦٨/٢).

وذلك (كالأسد) أي لفظ أسد (في رأيت اليوم أسدًا) فإنه يحتمل معنيين، وهما الحيوان المفترس، والرجل الشجاع لكنه (ظاهر في الحيوان المفترس، لأنه المعنى الحقيقي) له، ولا صارف عنه (محتمل) مرجوحًا (للرجل الشجاع) لا معه بل (بدله) لأنه معنى مجازي له، ولا صارف إليه وكان التقييد باليوم في المثال، ليقرب احتمال إرادة الرجل الشجاع مرجوحًا، بخلاف الرؤيا المطلقة، إذ لا يستبعد معها بوجه إرادة الحيوان المفترس، فيضعف احتمال إرادة الرجل الشجاع (فإن حمل اللفظ) على المعنى الأظهر سمي ظاهرًا. وإن حمل (على المعنى الآخر) المرجوح (سمي مؤولاً). فالظاهر: [هو اللفظ المستعمل في أظهر معنييه].

والمؤول: هو اللفظ المستعمل في المرجوح منهما كما يدل على ذلك قول المصنف الآتي، ويؤول الظاهر بالدليل إلى آخره. فلا التفات لما يتوهم من قوله: ما احتمل أمرين من أن الظاهر هو ما احتمل الأمرين، وإن استعمل في المرجوح منهما لاندفاع ذلك بآخر الكلام.

ولكن (إنما يؤول) اللفظ أي يحمل على معناه المرجوح تأويلاً صحيحًا (بالدليل) أي ما يدل على المعنى المرجوح مما يصيره راجحًا بخلافه بلا دليل، أو بدليل مرجوح أو مساوٍ فهو تأويل فاسد هذا ما في العضد كغيره[1] .

ويوافقه قول المصنف الآتي: ويسمى ظاهرًا بالدليل، إذ ما لم يصيره الدليل راجحًا، لا يصير ظاهرًا.

وفي جمع الجوامع: إن حمل عليه لدليل فصحيح، أو لما يظن دليلاً، أي وليس بدليل في الواقع ففاسد، أو لا لشيء فلعب، لا تأويل. انتهى[2] .

---

(١) انظر: إحكام الأحكام للآمدي (٣/٧٥) فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت (٢/٢٢) إرشاد الفحول للشوكاني (٢/٤٩).

(٢) انظر: جمع الجوامع مع شرح الجلال المحلى (٢/٥٣).

فلم يقيد الدليل بما يصيره راجحًا، فالتأويل مطلقًا: حمل اللفظ الظاهر على معناه المرجوح مطلقًا . من آل يئول إذا رجع، تقول: آل الأمر إلى كذا أي رجع عليه، ومآل الأمر: مرجعه فإن أريد التأويل الصحيح زيد في الحد بدليل يصيره راجحًا[1] . على ما تقدم عن العضد[2] وحيث حصر الشارح التأويل فيما بالدليل أراد الصحيح ، إذ لو أراد الأعم ما صح الحصر، لتحقق التأويل في الجملة بلا دليل ، فيحمل الدليل في كلامه على ما قلنا، فكأنه أخذ الحصر من مفهوم القيد، أعني قول المصنف: بالدليل هذا على ما في العضد وعلى ما في جمع الجوامع يجوز أن يريد الأعم من الصحيح والفاسد ، والحصر صحيح، إذ الحمل على المعنى المرجوح بلا دليل لعب عنده لا تأويل[3] .

وإذا (**أول الظاهر بالدليل يسمى ظاهرًا بالدليل**) فهو ظاهر مقيد أي (كما يسمى مؤولاً) دفع به ما قدم يتوهم من اقتصار المصنف على أنه يسمى ظاهرًا بالدليل، والكاف متعلقة بقوله: يسمى قبلها وما مصدرية.

لا يقال: من هنا يمكن تعميم قول المصنف: والظاهر ما احتمل أمرين...إلخ. للظاهر بالدليل، لأن هذا لا يناسب قوله: ويؤول الظاهر إلى آخره.

(ومنه) أي ومن الظاهر المؤول بالدليل الذي يسمى ظاهرًا بالدليل قوله تعالى: ﴿**أيد**﴾ من قوله تعالى: ﴿**والسماء بنيناها بأيد**﴾ [الذاريات:٤٧] فإن قوله أيد ظاهرة أي في حد نفسه مع قطع النظر عن الدليل العقلي القاطع (جمع يد) بمعنى الجارحة، (وذلك) أي هذا الظاهر، وأتى بإشارة البعيد لكونه في غاية البعد من الصحة (محال في حق الله تعالى).

---

(١) انظر: العضد على مختصر المنتهى (١٦٩/٢).

(٢) انظر: العضد على مختصر المنتهى (١٦٩/٢).

(٣) انظر: إحكام الأحكام للآمدي (٧٥/٣) إرشاد الفحول للشوكاني (٤٨/٢، ٤٩).

لاستلزامه الجسمية للحدث لما تقرر في محله، تعالى الله عن ذلك علواً كبيرًا (فصرف) قوله (أيد) هذا الظاهر (إلى معنى القوة) أي إلى معنى هو القوة أو إلى معنى لفظ القوة على أن الإضافة بيانية أو حقيقية (بالدليل) متعلق بصرف (العقل القاطع) المانع من إضافة نحو ذلك إليه تعالى المبين في محله.

(**الأفعال**) هذه أي اللفظة، أو الكلمة أو الكلمات باعتبار المقدر من المبتدأ والمضاف أو اللفظ ، وأتت الإشارة باعتبار الخبر هو قوله (ترجمة) أي مترجم ومعبر بها عن موضوع هذا البحث على ما تقدم في قوله الذي يدخل في الأمر والنهي، وما لا يدخل (**فعل صاحب الشريعة**) ولعل المراد به كالأفعال في الترجمة ما يشمل القول (يعني) أي يريد المصنف بصاحب الشريعة (النبي) أي سيد الأنبياء -صلى الله عليه وسلم-.

فإنه بيَّنها وبلغها فتضاف إليه، أي لا إلى الله سبحانه وتعالى، وإن كان هو موجدها لعدم صحة إرادته تعالى هنا كما هو ظاهر من السياق.

لا يكون محرمًا لأنه كسائر الأنبياء عليه وعليهم أفضل الصلاة والسلام فإنهم معصومون عن الحرام ولو صغيرة غير خسيسة[1] على ما ذهب إليه جمع، منهم: الأستاذ أبو إسحاق والشهرستاني والقاضي عياض والإمام السبكي.

وقال القاضي حسين في أول الشهادات من تعليقته : إنه الصحيح من مذهب أصحابنا ونقله في زوائد الروضة عن المحققين.

---

(١) خلافًا للقاضي وابن عقيل، والأشاعرة والمعتزلة، وغيرهم. انظر: المستصفى للغزالي (٢/٢١٣) نهاية السول للإسنوي (٢/١٩٦) فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت (٢/٩٩).

واعتمده في جمع الجوامع ، ووراء ذلك في كل من الكبائر والصغائر عمداً أو سهواً، قبل البعثة أو بعدها على خلاف وتفصيل في كتب الكلام وغيرها مع استشكال تصور ذلك قبل البعثة على القول بأنه لا تكليف حينئذ مطلقًا[1] .

إلا أن يجاب بأن ذوات الأحكام ثابتة قبلها، وإنما المتوقف عليها تعلقها، والمراد أن المنهيات المتوقف تعلقها على البعثة لا تصدر منه قبلها، وإن لم تتعلق به بعد للمبالغة في تنزيه مقامه، فإن قلت: امتناع الصغيرة سهواً يشكل عليه تسليمه سهواً من ركعتين من الرباعية مع حرمة السلام في الفرض قبل محله؛ لأنه قاطع له وهو محرم اتفاقًا.

قلت: يمكن أن يقال: محل امتناعها سهواً ما لم يترتب على السهو بها تشريع أما ما يترتب عليه ذلك فيقع ثم رأيت شيخ الإسلام.

أجاب: بأن المنع من السهو معناه: المنع من استدامته لا من ابعدائه، وبأن محله القول مطلقًا، وفي الفعل إذا لم يترتب عليه حكم شرعي، بدليل الخبر المذكور لأن النبي -صلى الله عليه وسلم- بعث لبيان الشرعيات، قال: ثم رأيت القاضي عياض ذكر حاصل ذلك. انتهى.

وقد ينظر في تفريقه بين القول والفعل مع ثبوت سهوه بالسلام الذي هو قول ولا يكون مكروهًا ولا خلاف الأولى، لأن كمال شرفه، وعلو قدره يأبى أن يقع منه ما نهى عنه ولو نهيًا غير جازم، ولأن التأسي به مطلوب فلا يقع منه ما ذكر وإلا طلب التأسي به فيه فيعم، نعم قد يقع منه في بعض الأوقات ما يكون في حقنا مكروهًا وخلاف الأولى لبيان الجواز، وهو في حقه أفضل لتضمنه القيام بواجب إذ بيان الشريعة واجب عليه.

---

(١) انظر: إحكام الأحكام للآمدي (٢٤٢/١) نهاية السول للإسنوي (١٩٧/٢) إرشاد الفحول للشوكاني (١٦١/١ - ١٦٣).

وقد قال النووي -رضي الله تعالى عنه- في وضوئه -عليه الصلاة والسلام- مرة مرة، ومرتين مرتين. قال العلماء: إن ذلك كان أفضل في حقه من التثليث لبيان المشروع، أي مع اقتضاء الحال البيان بالفعل الأبلغ من البيان بالقول[1] .

وإذا تقرر ذلك، فلا يخلو فعل صاحب الشريعة من أن يكون واجبًا أو مندوبًا أو مباحًا، لا يؤدي إلى إزالة الحشمة وإسقاط المروءة، لعصمته عليه الصلاة والسلام أيضًا عن المباح المؤدي إلى ذلك.

وعلى كل فإما أن تشاركه فيه الأمة، أو يختص به، وبيان ذلك: أنه (**إما أن يكون**) كائنًا (**على وجه القربة والطاعة**)[2] .

يحتمل أنهما عنده بمعنى، ويحتمل أنه يفرق بينهما، وقد قال بعضهم:

الطاعة غير القربة والعبادة، لأنها امتثال الأمر والنهي، والقربة: ما تقرب به بشرط معرفة المتقرب إليه، والعبادة: ما تعبد به بشرط النية ومعرفة المعبود فالطاعة توجد بدونها في النظر المؤدي إلى معرفة الله تعالى، إذ معرفته إنما تحصل بتمام النظر.

والقربة توجد في النظر المؤدي إلى معرفة الله تعالى، إذ معرفته إنما تحصل بتمام النظر ، والقربة توجد بدون العبادة، في القرب التي لا تحتاج إلى نية كالعتق والوقف، أي على وجه وصفة هو كونه قربة وطاعة بأن علم ذلك، ولا يخلو حينئذ عن الوجوب والندب.

---

(١) انظر: شرح مسلم للنووي (٣/١٢٣).

(٢) انظر: المحصول للرازي (١/٥٠٢) إحكام الأحكام للآمدي (١/٢٤٨). المستصفى للغزالي (٢/٢١٤) نهاية السول للإسنوي (٢/١٩٨). اللمع للشيرازي (ص٣٧) التلويح على التوضيح (٢/١٥).

أو لا يكون ، فإن دل الدليل على الاختصاص به حمل على الاختصاص، وإن لم يدل دليل لا يختص به، لأن الله تعالى قال: ﴿لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة﴾ فيحمل على الوجوب عند بعض أصحابنا.....

(**أو لا يكون**) كائنًا (على وجه القرب والطاعة) (فإن كان) كائنًا (على وجه القربة والطاعة)، فلا يخلو إما أن يدل دليل على الاختصاص به أو لا يدل (**فإن دل دليل على الاختصاص به حمل على الاختصاص**) وذلك (كزيادته في النكاح) أي في تزوجه (على أربع نسوة) فإنه عليه الصلاة والسلام: تزوج اثنتي عشرة زوجة ودخل بهن، وعقد على سبع، ولم يدخل بهن، وكان يحل له التزوج من غير حصر بعدد ثم حرم عليه الزيادة على التسع اللاتي اخترنه ، ثم نسخ فأبيح له أكثر منهن ، وقد دل دليل على اختصاص ذلك به، قيل: وسائر الأنبياء كان لهم الزيادة على الأربع أيضًا.

لا يقال التزوج مباح والكلام فيما هو على وجه القربة والطاعة، لأنا نقول: التزوج قد يكون مندوبًا، وقد يكون واجبًا، على ما تقرر في الفروع، بل كان في حقه عليه أفضل الصلاة والسلام عبادة مطلقًا[1] .

وقد مثل الشراح بالوصال في الصوم وفيه نظر، فإن الوصال مباح[2] .

(**وإن لم يدل دليل**) على الاختصاص به، فلا يخلو إما أن لا تعلم صفته من وجوب، أو ندب ، أو تعلم ، فإن لم تعلم فهو (**لا يختص به**) بل تشاركه فيه أمته ؛ لأن الله تعالى يقول: ﴿**لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة**﴾[الأحزاب:٢١] أي خصلة حسنة من حقها أن يؤتسى بها، مدح على التأسي به، وذلك مقتضى كونه مطلوبًا شرعًا فلا اختصاص لمنافاته طلب التأسي.

---

(١) انظر: المغني لموفق الدين (٦/٤٤٦).

(٢) انظر: فواتح الرحموت (٢/١٨٠).

ومنهم من قال: يتوقف فيه، فإن كان على غير وجه القربة والطاعة، فيحمل على الإباحة ....

وإذا لم يختص به (**فيحمل**) ذلك الفعل (**على الوجوب**) له (**عند بعض أصحابنا**) (في حقه وحقنا) ورجحه في جمع الجوامع[1] لأنه أي الحمل على الوجوب (الأحوط) في الخروج عن عهدة الطلب الثابت، كما هو فرض المسألة لأن الوجوب لتضمنه المنع من الترك، أبعث للمكلف على الفعل تصونًا عن الإثم، وبالفعل بتيقن الخلاص بخلاف الترك (ومن أصحابنا من قال: يحمل على الندب)[2] لم يقل: في حقه وحقنا، كالذي قبله كأنه لعدم وقوفه عليه لكنه ليس ببعيد. وهو ظاهر الصنيع، وأوفق بعدم الاختصاص به وكذا يقال في القول الآتي: (لأنه المتحقق) على اسم المفعول، أي المتيقن (بعد الطلب) الثابت أما في حقه عليه الصلاة والسلام فلأنه الفرض.

وأما في حقنا فبالآية السابقة، وذلك لأن الطلب صادق مع الندب والوجوب، لكن الوجوب يستدعي قيد الجزم والأصل عدمه فالمتحقق: طلب الفصل لا بقيد الجزم وهو الندب وأقول: وفيه نظر؛ لأن الندب أيضًا يستدعي قيد عدم الجزم، وهو غير معلوم وإن وافق الأصل ولا يتحقق مع الاحتمال.

(**ومنهم**) من أصحابنا (**من قال: يتوقف فيه**)[3] فلا يجزم بوجوب ولا ندب (لتعارض الأدلة) المذكورة للقولين السابقين في هذا الكتاب وغيره (في ذلك) المذكور من الوجوب والندب، ولا مرجح فيتوقف إلى ظهوره.

---

(١) انظر: جمع الجوامع مع الجلال المحلى (٢/٩٩).

(٢) وهو اختيار إمام الحرمين، ونسب للإمام الشافعي. انظر: إحكام الأحكام للآمدي (١/٢٤٨) نهاية السول للإسنوي (٢/١٩٨).

(٣) وهو قول حجة الدين الغزالي، وفخر الدين الرازي، والقاضي أبو الطيب، والصيرفي. انظر: المحصول للرازي (١/٥٠٢) إحكام الأحكام للآمدي (١/٢٤٨). اللمع للشيرازي (ص٣٧) التلويح على التوضيح (٢/١٥).

....

وإن علمت صفته من وجوب أو ندب، فأمته مثله في ذلك في الأصح الذي نقله الإمام الرازي عن جمهور الفقهاء والمعتزلة[1] والآمدي عن جمهور الفقهاء والمتكلمين، واختاره[2] .

وقيل: ليست مثله في ذلك بل هو كمجهول الصفة، وقد تقدم، وكأن المراد أنه يكون بالنسبة إلى الأمة كمجهول الصفة ، فيجري الخلاف السابق بالنسبة إليها. أما بالنسبة إليه، فلا يتصور أن يكون كمجهول الصفة مع فرض أنه علمت صفته، وتعلم صفته بنحو: النص.

كقول الشارح: هذا الفعل واجب، والتسوية بينه وبين ما علم وجوبه أو ندبه، كهذا الفعل مساوٍ لذلك في حكمه، وقد علم حكمه، وأمارته كالأذان للوجوب ، إذا ثبت باستقراء الشريعة أن ما يؤذن له واجب بخلاف ما لا يؤذن له كالعيد، وقصد القربة مجردًا عن قيد الوجوب للندب[3] .

وإن كان كائنًا لا على وجه القربة والطاعة، بأن لم يعلم أنه على وجه القربة والطاعة فلا يخلو: إما أن يكون على وجه غير القربة والطاعة، أو لا يكون كذلك بأن لا يظهر فيه قصد القربة والطاعة، ولا قصد خلافهما.

(**فإن كان**) كائنًا (**على**) وجه وصفة (**غير وجه القربة والطاعة**) وصفتهما بأن كان جبليًا كالقيام والقعود والأكل والشرب ، (**فيحمل على الإباحة**) في حقه وحقنا، إلا أن يدل دليل على اختصاصه به فيحمل على الإباحة في حقه فقط[4] .

---

(١) انظر: المحصول للرازي (٥١١/١).

(٢) انظر: إحكام الأحكام للآمدي (٢٦٥/١).

(٣) انظر: إحكام الأحكام للآمدي (٢٦٥/١) نهاية السول للإسنوي (٢٠٣/٢). المستصفى للغزالي (٢١٤/٢) اللمع للشيرازي (ص ٣٧) فواتح الرحموت (١٨٠/٢) التمهيد للإسنوي (ص٤٣٩).

(٤) انظر: إحكام الأحكام للآمدي (٢٤٧/١) نهاية السول للإسنوي (١٩٨/٢) =

وفيما تردد بين الجبلي والشرعي كحجه -عليه الصلاة والسلام- راكبًا[1] ودخوله مكة من ثنية كداء - بالفتح والمد - وخروجه من ثنية كدا -بالقصر والضم-[2] وجلوسه للاستراحة[3] وذهابه إلى العيد في طريق ورجوعه في آخر ونزوله بالمحصب.

قال في جمع الجوامع: تردد وقال في شرحه: ناشئ من القولين في تعارض الأصل والظاهر ، يحتمل أن يلحق بالجبلي ؛ لأن الأصل عدم التشريع فلا يستحب لنا، ويحتمل أن يلحق بالشرعي، لأن النبي -صلى الله عليه وسلم- بعث لبيان الشرعيات فيستحب لنا. انتهى[4] .

والمرجح في كتب الفقه في كل من الفروع المذكورة الظاهر، وهو التشريع، وإن لم يكن على وجه غير وجه القربة والطاعة، بأن لم يظهر فيه قصد ذلك ولا مقابلة، بأن لم يكن جبليًا فقيل: يحمل على الإباحة، وعزي لمالك -رحمه الله تعالى- وجزم به في المحصول بعد ذلك[5] وقيل : يحمل على الندب وعزي إلى الشافعي -رضي الله تعالى عنه-[6] .

=

فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت (٢/١٨٠) حاشية التلويح على التوضيح (٢/١٤).

(١) أخرجه البخاري في الحج ح(١٦٠١- ١٦٠٢) ومسلم ح (١٢١٨).

(٢) أخرجه البخاري في الحج ح(١٥٠٠ - ١٥٠١) ومسلم ح(١٢٥٧ - ١٢٥٨).

(٣) أخرجه البخاري في الجمعة ح(٩٢٨) ومسلم في الجمعة ح(٨٦١ - ٨٦٢).

(٤) انظر: جمع الجوامع مع شرح الجلال المحلى (٢/٩٧).

(٥) انظر: المحصول للرازي (١/٥٠٣).

(٦) وهو قول أكثر الحنفية، والمعتزلة، ونقل عن الصيرفي، والقفال. انظر: المستصفى للغزالي (٢/٢١٤) فواتح الرحموت (٢/١٨٠).

وقيل: يحمل على الوجوب. وعزي لابـــن ســـريج، وأبـــي ســـعيد الاصطخري وابن خيران، واختاره الإمام الرازي في المعالم، وقيل: يتوقـــف وعزي لأبي بكر الصيرفي، واختاره في المحصول[1] هنا وتبعه البيضاوي[2] ولو جعل معنى قول المصنف [غير وجه القربة والطاعة] المعلوم. شمـــل كلامـــه القسمين، وكان ماشياً في الثاني على القول الأول.

(وإقرار صاحب الشريعة) -صلى الله عليه وسلم- **(علـــى القـــول)** الصادر (من أحد) ولو كان كافراً يغريه الإنكار بأن لم ينكره، ولـــو غـــير مستبشر مع علمه به وتمكنه من الإنكار كما هو ظاهر **(هـــو)** أي ذلـــك الإقرار **(قول صاحب الشريعة)** -صلى الله عليه وســـلم- أي كقولـــه في الدلالة على أن ذلك القول حق[3] .

نعم: ينبغي أن يستثنى إقراره على قول علم منه أنه منكر له، وتـــرك إنكاره في الحال لعلمه بأنه علم منه ذلك، وبأن لا ينفع في الحال فـــلا أثـــر للإقرار حينئذ على قياس ما سيأتي في الفعل.

(وإقراره) أي صاحب الشريعة -صلى الله عليه وسلم- **(على الفعل)** الصادر (من أحد) لشيء ولو كافراً يغريه الإنكار مع علمه به، وتمكنه مـــن الإنكار ولو غير مستبشر **(كفعله)** لذلك الشيء في الدلالة على جوازه مـــن ذلك الفاعل، وغيره حتى لو سبق تحريم ذلك الفعل: كان الإقـــرار نســـخاً له[4] .

---

(١) انظر: المحصول للرازي (١/٥٠٣).

(٢) انظر: منهاج الأصول للبيضاوي مع نهاية السول (٣/١٦، ١٧).

(٣) انظر: إحكام الأحكام للآمدي (١/٢٦٩) البرهان (١/٤٩٨) فواتح الرحمـــوت شرح مسلم الثبوت (٢/١٨٣) اللمع للشيرازي (ص٣٨).

(٤) انظر: إحكام الأحكام للآمدي (١/٢٧٠) فواتح الرحموت (٢/١٨٣).

....

وحيث دل على الجواز فهل يدل على الإباحة المجردة أو يحتمل الوجوب والندب أيضًا؟

قال السبكي: لا أستحضر فيه نقلاً، ثم مال إلى الإباحة، وذكر الزركشي أن أبا نصر القشيري ذكر المسألة في كتابه الأصول، وحكي التوقف في ذلك عن القاضي، ثم رجح الحمل على الإباحة، لأنها الأصل وشمل قوله أحد الموضعين غير المكلف وهو الذي يظهر ، قال شيخ الإسلام: ووجهه أنه يمنع وليه من تمكينه من فعل ذلك. انتهى.

وإنما كان إقراره على القول كقوله، وعلى الفعل كفعله (لأنه) لو أقر على قول ليس بحق، أو على فعل ليس بجائز، كان مقرًّا على المنكر، لأن غير الحق وغير الجائز منكر.

وهو معصوم عن أن يقر أحدًا على منكر، لأن الإقرار على المنكر منكر [٣٩/ج] وهو معصوم عن المنكر كما تقدم.

قال الغزالي: فإن قيل: لعله منع من الإنكار مانع، كعلمه بأنه لم يبلغه التحريم، فلذلك فعله أو بلغه الإنكار مرة فلم ينجع فيه فلم يعاوده.

قلنا: ليس هذا مانعًا، لأن من لم يبلغه التحريم يلزمه تبليغه ونهيه حتى لا يعود، ومن بلغه ولم ينجع فيه يلزمه إعادته وتكراره لئلاً يتوهم نسخ التحريم.

فإن قيل: فلم لم يجب عليه أن يطوف صبيحة كل سبت على اليهود والنصارى إذا اجتمعوا في كنائسهم وبيعهم؟

قلنا: لأنه علم أنهم مصرون مع تبليغه، وعلم الخلق أنه مصر على تكفيرهم دائمًا، فلم يكن ذلك مما يوهم النسخ. انتهى[١] .

---

(١) انظر: المستصفى للغزالي (٢/٢٢٥).

وما فعل في وقته في غير مجلسه ، وعلم به ولم ينكره فحكمه حكم ما فعل في مجلسه ....

والمتبادر من المنكر الحرام، فيخرج المكروه، وخلاف الأولى، وإن أمكن أن يراد به ما يشملها.

وقضية ما ذكر عن الغزالي: أنهما كالحرم، وإن وقع الإنكار عليهما قبل ذلك؛ لأن السكوت عنهما يوهم النسخ، وهو قضية إطلاق المصنف أيضاً. فليتأمل.

(مثال ذلك) أي (إقراره) المذكور في القول إقراره -صلى الله عليه وسلم- أبا بكر - رضي الله عنه - (على قوله) المتعلق (بإعطاء سلب القتيل) وهو ما مع القتيل من ثيابه وفرسه وآلات الحرب، وغير ذلك مما فصل في كتب الفقه (لقاتله)[1] .

(و) في الفعل (إقراره) -صلى الله عليه وسلم- خالد بن الوليد -رضي الله تعالى عنه- على أكل الضب، وهذان الإقراران متفق عليهما أي على روايتهما من البخاري ومسلم[2] . واللفظ للبخاري.

(**وما**) أي الشيء، أو الفعل الذي (**فعل**)، أو القول الذي قيل بالبناء للمفعول (في وقته) أي زمان حياته -صلى الله عليه وسلم- (**في غير مجلسه**) بحيث لا يشاهده، ولكنه (**علم به ولم ينكره**) مع تمكنه من إنكاره (**فحكمه حكم ما فعل**) أو قيل (**في مجلسه**) وعلم به و لم ينكره في دلالته على جواز الفعل للفاعل وغيره، وعلى حقية المقول كما مر وهذا يشمل ما تقدم.

لكنه صرح به للإيضاح ، ودفع توهم الاختصاص بما في مجلسه وعلمه بالفعل الذي فعل في غير مجلسه.

---

(١) انظر: المغني لموفق الدين (٣٨٨/٨).

(٢) أخرجه البخاري في الأطعمة ح(٥٠٧٦) ومسلم في الصيد ح(١٩٤٥).

و لم ينكره كعلمه بحلف أبي بكر -رضي الله عنه- أنه لا يأكل الطعام في وقت غيظه متعلق بحلف (ثم أكل)[1] وحنث (لما) أي حين (رأى) أي اعتقد (الأكل) منه (خيرًا) من تركه، وهذا الذي حكيناه عن أبي بكر (كما يؤخذ) أي مماثل لما يؤخذ ، أو بناء على ما يؤخذ (من حديث مسلم) الذي رواه (في) حكم (الأطعمة)[2] أو في باب الأطعمة بلفظه.

(**وأما النسخ: فمعناه**) الإضافة بيانه أي: فالمعنى الذي هو النسخ أو حقيقية، بناء على حذف المضاف الثاني أي فمعنى لفظه، أو على إرادة [١٧٥/أ] اللفظ بقوله: (وأما النسخ) أي: وأما لفظ النسخ، أو على حمل المعنى على الحد أي فحده (لغة). نصب على الظرف، إما متعلق بنسبة الكلام ، وإما حال بناء على جوازه من المبتدأ ، أي حال كونه كائنًا في اللغة أي [حال كونه كائنًا] في معانيها ، أو حال كون لفظ النسخ كائنًا في اللغة أي الألفاظ الموضوعة بوضع العرب، ومن جملتها أي ملاحظًا فيها ذلك.

(**الإزالة**) بدليل أنه (**يقال**) قولاً صادرًا عن العرب، أو عمن يجري على حكم لغتهم، جريًا معتبرًا، (**نسخت الشمس الظل**) وقوله (**إذا**) متعلق بيقال لا بنسخت، أي يقال ذلك إذا (**أزالته**)[3] (**ورفعته بانبساطها**) أي بسبب انبساطها، دلالة على ذلك.

والأصل في الكلام الحقيقة، وإذا ثبت كون اللفظ حقيقة في الإزالة وجب ألا يكون حقيقة في النقل دفعًا للاشتراك[4] .

---

(١) أخرجه البخاري في الآداب ح(٥٧٩٠) ومسلم في الأشربة ح(٢٠٥٧).

(٢) أخرجه مسلم ح(٢٠٥٧).

(٣) انظر: معجم مقاييس اللغة (٤٢٤/٥ - ٤٢٥).

(٤) انظر: المستصفى للغزالي (١٠٧/١) إحكام الأحكام للآمدي (١٤٧/٣) نهاية السول للإسنوي (١٦٤/٢) المحصول للرازي (٥٢٥/١) إرشاد الفحول للشوكاني (٦٩/٢- ٧١).

فإن قيل: وصفهم الشمس بأنها ناسخة للظل مجاز؛ لأن المزيل للظل هو الله تعالى، وإذا كان مجازًا امتنع الاستدلال به على كون اللفظ حقيقة، في مدلوله[1] وأيضًا فهذا الدليل يعارض بمثله ، بأن يقال : قد استعمل النسخ في النقل كما سيأتي، والأصل في الاستعمال الحقيقة، وإذا كان حقيقة فيه [وجب أن لا يكون حقيقة في غيره دفعًا للاشتراك وحينئذ] فليس جعله حقيقة في أحدهما أولى من جعله حقيقة في الآخر، فلا بد من الترجيح.

قلنا: أجاب الإمام الفخر أما عن الأول: فبجوابين:

أحدهما: يمكن رده إلى ما أجاب به بعضهم، من أن العرب لم تخص وضعها بالمؤثر الحقيقي، بل بما هو أعم، فيكون حقيقة في الفاعل الحقيقي، نحو: خلق الله العالم.

وفي المؤثر العادي نحو: أحرقته النار، وقتله السم، وأرواه الماء، وأشبعه الخبز.

وفيما ليس مؤثرًا ألبتة، نحو: سقط الحائط، وبرد الماء، ومات زيد، ولا خلاف أن هذه الألفاظ حقائق ، فحينئذ الوضع ليس خاصًا بالمؤثر الحقيقي، فقولهم: نسخت الريح آثار القدم حقيقة لغوية ، وإن كان الله تعالى هو المؤثر من حيث الفعل ونفس الأمر.

وثانيهما: أنا لو سلمنا أن إسناد النسخ إلى الشمس مجاز، لم يقدح في استدلالنا، لأنا لم نستدل بإسنادهم النسخ إلى الشمس، بل بإطلاقهم لفظ النسخ على الإزالة وذلك متحقق وإن كان الإسناد مجازًا[2] ، وأما عن الثاني: فبحصول الترجيح هنا.

---

(١) انظر: المحصول للرازي (١/٥٢٥).

(٢) انظر: المحصول للرازي (١/٥٢٧).

....

وبيانه على ما قرره الصفي الهندي: أن الإزالة الإعدام أعم من النقل، لأنها تارة في الذات وتارة في الصفات، بخلاف النقل فليس فيه إلا إزالة الصفة وإعدامها؛ لأن الذات فيه باقية وإنما تنعدم صفة كونه في هذا المقام، ويتجدد له صفة كونه في هذا المقام ومطلق الإعدام المنقسم إلى إعدام الذات، وإعدام الصفة، أعم من كل واحد منهما، وجعل اللفظ حقيقة في المعنى العام أولى من جعله حقيقة في الخاص[1].

أما أولاً: فلأنه يكون متواطئًا في تلك الموارد من غير تجوز واشتراك.

وأما ثانيًا: فلأنه أكثر فائدة، قال -أعني الصفي الهندي-: وبالتقدير الذي قررناه أن الإزالة والإعدام أعم [من النقل والتحويل ، سقط ما قيل في سند منع كونه أعم منه، وهو أن الإعدام حيث يكون إنما يكون بزوال صفة، وهي صفة الوجود، وتجدد أخرى، وهي صفة العدم فلا يكون أعم منه].

وفيه تصريح بأن النقل من أفراد الإزالة، فاستعمال النسخ فيه على القول الأول حقيقي.

وقوله: من غير تجوز واشتراك أي بخلافه على القول الثاني، فإن النقل لا يشمل القسم الأول من قسمي الإزالة، فإن جعل النسخ حقيقة لزم الاشتراك وإلا فالتجوز ، وظاهر أن الرفع هنا ليس بمعنى تناول المرفوع لعدم إمكانه، بل بمعنى الإذهاب الإعدام فلو قدم الرفع لتكون الإزالة التي هي أوضح في معنى الإعدام تفسيراً له لكان أوضح من جعل الرفع تفسيراً لها.

---

(١) انظر: المحصول للرازي (١/٥٢٦).

وقيل: معناه النقل من قولهم: نسخت ما في الكتاب، إذا نقلته بأشكال كتابته ....

(**وقيل: معناه النقل**) أخذًا (**من قولهم**) أي: قول الواحد من العرب (**نسخت**) بضم التاء (**ما في**) هذا (**الكتاب**) وقوله: إذا متعلق بقولهم: أي يقولون ذلك (**إذا نقلته**) -بفتح التاء- أي نقلت أيها الواحد القائل ما في هذا الكتاب دلالة على نقله لكن لا بنفسه، إذ لا ينقل نفس ما في الكتاب[1] وإلا خلي عنه بعد ذلك وهو باطل بديهة مع أن الذي فيه إما النقوش أو الألفاظ بواسطة النقوش، وكلاهما أعراض يمتنع النقل عليها على ما تقرر في محله، وقد يتوقف في إطلاق عرضية النقوش، ومع تسليم أنها قد تكون أجسامًا، لا ينفع الاستناد إلى أن الحروف مجرد صورها العرضية، لا مكان نقلها بنقل حاملها، إلا أن يقال الكلام في نقل ما في الكتاب، بما هو مسمى الكتاب على أحد الاحتمالات، وليس ذلك إلا صور الحروف، وهي الصور العرضية للنقوش. فليتأمل.

بل (**بأشكال كتابته**) بمعنى مكتوبه، أي بسبب أو بآلة نقل صور المكتوب والمجموع في الكتاب من الحروف، وهي النقوش الموضوعة لتلك الحروف.

وأقول: لا يخفى عليك أن الأشكال أيضًا لا ينتقل، ضرورة أن شكل المنقول غير شـــكل ما في الكتاب بالشخص مع أنها أعراض يمتنع النقل عليها، على ما تقدم.

---

(١) انظر: إحكام الأحكام للآمدي (٣/١٤٧ - ١٤٨) نهاية السول للإسنوي (٢/ ١٦٤) حاشية التلويح على التوضيح (٢م٣١) المحصول للرازي (١/٥٢٥).

على أن ما في الكتاب ليس إلا الأشكال، لا شيء آخر ينقل بنقل أشكاله دون نفسه كما هو قضية التقييد بقوله: بأشكال كتابته [فإنه أفاد المغايرة بين ما في الكتاب وأشكال كتابته] وأن المراد الثاني دون الأول لفساده، إلا أن يقال: سلمنا [١٧٨/أ] أن الذي في الكتاب ليس إلا النقوش، لكنها أجرام والنقوش صورها، وهي غيرها لأنها أعراض قائمة بها.

ويرد عليه: أن النقوش لا يلزم أن تكون أجرامًا، بل قد لا تكون إلا أعراضًا. أو يقال: المراد بما فيه هو الألفاظ، فإنها فيه مجاز باعتبار أشكالها من النقوش الدالة عليها ، لكن يستمر الاعتراض بأن الأشكال لا تنقل كما تقدم مع أنه على هذا كان يكفيه أن يقول: بأشكاله، فلفظ الكتابة مستدرك، فالوجه أن يجاب عن الاعتراض المذكور بأن في ذكر النقل مسامحة، والمراد إثبات أمثال تلك الأشكال ، وحينئذ يلزم أن يكون إطلاق لفظ النسخ عليه مجازًا، إذ لا نقل حقيقة، وقد انعقد الإجماع كما قال الآمدي على امتناع إطلاق اسم النسخ حقيقة على غير الإزالة والنقل[1] ثم رأيت أن القفال كغيره، صرح بذلك حيث احتج لهذا القول بقولهم تناسخ المواريث، بمعنى انتقالها من ورثة إلى ورثة ومن المعلوم أن ليس هو بمعنى الإزالة والإعدام، وكذلك تناسخ الأرواح بمعنى انتقالها من بدن إلى بدن[2] .

قال: وقولهم: نسخت الكتاب، أو ما في الكتاب، كأنك تنقله بنقل مثله مجاز منه بطريق المشابهة، لا من النسخ الذي هو بمعنى الإزالة والإعدام.

---

(١) انظر: إحكام الأحكام للآمدي (١٤٨/٣).

(٢) انظر : المحصول للرازي (٥٢٥/١) نهاية السول للإسنوي (١٦٤/٢) التلويح على التوضيح (٣١/٢) فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت (٥٣/٢).

لأنه لا مشابهة بينهما، أو وإن كان بينهما مشابهة لكن المشابهة بينه وبين النسخ بمعنى النقل والتحويل أكثر، وقد عرفت أنه من جهة الرجحان فيكون مجازاً منه، فيكون حقيقة فيه.

وقضية ذلك أن المراد بالنقل في القول الثاني: النقل الحقيقي، لا الأعم منه، ومن الحكمي الذي منه نقل ما في الكتاب. فليتأمل.

والمراد بالكتاب هنا الصحيفة لا المكتوب، وإلا لقال: نسخت هذا الكتاب بدل نسخت ما في هذا الكتاب.

وفي العضد: وغيره بعد ذكره المعنيين اللذين ذكرهما المصنف أعني الإزالة والنقل.

واختلف في حقيقته، فقيل: حقيقة لهما فهو مشترك بينهما[1] وقيل للأول: وهو الإزالة والنقل مجاز باسم اللازم إذ في النقل إزالة عن موضعه الأول.

وقيل للثاني: وهو النقل وللإزالة مجاز باسم الملزوم[2] ولا يتعلق به غرض علمي. انتهى.

واعترض السعد قوله: إذ في النقل إزالة عن موضعه، بأنه يشعر بأن الإزالة لازم ، والنقل ملزوم فلا يستقيم ما ذكره ، من كونه للنقل مجاز باسم الملزوم وللإزالة باسم اللازم بل العكس.

---

(١) وهو قول القاضي أبي بكر الباقلاني وحجة الدين الغزالي، والقاضي عبد الوهاب. انظر: المستصفى للغزالي (١/١٠٧) نهاية السول للإسنوي (٢/١٦٤).

(٢) وهو قول الشاشي الشافعي: انظر: المحصول للرازي (١/٥٢٥) المستصفى للغزالي(١/١٠٧). إحكام الأحكام للآمدي (٣/١٤٨) المعتمد لأبي الحسين البصري (١/٣٦٤).

نعم، لو ذكر أن في الإزالة نقلاً عن حالة إلى حالة، لصح ما ذكره. انتهى.

ومنه يعلم أن المصنف رجح القول الثاني. وحكى الثالث مضعفًا له بقوله: وقيل: معناه النقل.

وأشار إلى رد الأول بترجيح الثاني، إذ يؤخذ من كونه حقيقة في الإزالة (١٧٩/أ) أي ومجازًا في النقل كما يفيد السياق أنه ليس مشتركًا بينهما، وقد تقدم أخذًا من كلام الصفي الهندي ، أن النقل من أفراد الإزالة، وأن إطلاق النسخ عليه حقيقي على مرجح المصنف ، وحينئذ فتضعيفه قول النقل، من حيث زعم أنه معنى النسخ ، لا من حيث إنه من أفراد معناه على مرجحه.

(**وحده**) أي النسخ على ما هو قضية عبارته، وسيأتي في كلام الشارح أن هذا حد الناسخ.

وحينئذ فالضمير إما للنسخ بمعنى الناسخ، ولو مجازًا على طريق الاستخدام، وإما للناسخ المفهوم من النسخ.

فإن قلت: لِمَ لم يقل: وحده الناسخ، بدل قوله: وحده، الموقع في الإشكال؟

قلت: لقصد الاستخدام الذي هو فن من البلاغة وللحمل على التدريب في فهم مقاصد الكلام وخفايا معانيه.

فالمعنى: وحد الناسخ (شرعًا)، وأما لغة: فهو المزيل أو الناقل أخذًا من حد النسخ لغة . بما تقدم (**الخطاب**) أي اللفظ بقرينة وصفه بقوله : (**الدال**) إذا المتبادر من الخطاب الموصوف بالدلالة هو اللفظ.

وفي العضد: حمل الخطاب في هذا الحد على اللفظ[1] كما يعلم مما سيأتي لكنه ينبغي أن يكون اعتبار الخطاب بهذا المعنى ، باعتبار الغالب كما يعلم مما سيأتي (**على رفع الحكم**)[2] من حيث تعلقه التنجيزي في الزمان الثاني . بمعنى أن التعلق الذي كان يظن تحققه في الزمان الثاني ، لولا الناسخ قد علم عدم تحققه بورود الناسخ.

ولهذا قال السعد: ليس المراد بالرفع البطلان، بل زوال ما يظن من التعلق في المستقبل بمعنى أنه لولا الناسخ لكان في عقولنا ظن التعلق في المستقبل فبالناسخ زال الظن. انتهى.

فلا يراد أن الحكم قديم فلا يرتفع، إذ ما ثبت قدمه امتنع عدمه، وأن التعلق في المستقبل إن كان متحققًا لم يمكن رفعه ، وإن لم يكن متحققًا ، فلا رفع.

ولا يخفى أن الرفع ليس مدلولاً للخطاب، مطابقة ولا تضمنًا. فهو التزامي: بمعنى أنه يلزم من ورود هذا الخطاب زوال ما يظن من التعلق بالمعنى المذكور.

وأقول: لو فرض أن المراد بالرفع البطلان لم يناف قدم الحكم إذ المرتفع تعلقه لا نفسه، والمنافي لقدمه هو ارتفاعه لا ارتفاع تعلقه.

وقولهم: فلا يرد أن الحكم قديم...إلخ. فيه أن ذلك لا يرد، وإن أريد بالرفع البطلان كما تقرر.

---

(١) انظر: العضد على مختصر المنتهى (٢/١٨٥).

(٢) انظر: المستصفى للغزالي (١/١٠٧) المحصول للرازي (١/٥٢٨) نهاية السول للإسنوي (٢/١٦٤) اللمع للشيرازي (ص٣٠) إحكام الأحكام للآمدي (٣/١٥٥) أصول السرخسي (٢/٥٤) فواتح الرحموت (٢/٥٣) إرشاد الفحول للشوكاني (٢/٧١- ٧٢).

(**الثابت**) صفة الحكم أي المتعلق تعلقًا تنجيزيًّا. (**بالخطـــاب**) صفـــة الثابت والتقييد به جرى على الغالب، إذ الثبوت قد يكون بغـــير الخطـــاب كالتقرير، والفعل المتقدم صفة الخطاب أي (**المتقدم**) في الورود إلى المكلفين، على الخطاب الدال على الرفع.

(**على وجه**) حال من فاعل الدال، أي حالة كونه مع وجـــه وحـــال (**لولاه**) أي لولا ذلك الخطاب الدال موجود، وطال معه أعني مـــع ذلـــك الوجه والحال- (**لكان**) ذلك الحكم (**ثابتًا**) أي مظنون الثبوت في الزمـــان الثاني ، بأن لا يكون ما أفاده ذلك الخطاب من رفع الحكم في الزمان الثاني مفهومًا من نحو : غاية أو علة اتصل بالخطاب المتقدم ، بخلاف ما إذا كـــان ما أفاده مفهومًا مما ذكرناه، فإنه حينئذ لا يكون على الوجه المذكور، فقوله: لولاه ، إمـــا صفة وجود العائد مقدر أي معه والضمـــير المتصـــل بلـــولا الامتناعية مجرور بها عند سيبويه، ومحله الرفع بالابتداء على ما تقدم بيانه.

(**مع تراخيه**) حال أيضًا من فاعل الدال، أي حالة كونـــه مصاحبًـــا لتراخيه أي موصوفًا بتراخيه (**عنه**)[1] أي عن ذلك الحكم الثابت بالخطـــاب المتقدم.

لو قيل: مضى زمن يمكن فيه الامتثال، بأن لم يدخل وقت الفعـــل، أو دخل و لم يمض زمن يسعه ، فالمراد بالتعلق التنجيزي ما يعم التعلق الإعلامي الثابت قبل دخول الوقت، لا خصوص الإلزامي المتوقف على دخول الوقت.

لا يقال: قوله: مع تراخيه عنه، مستدرك؛ للاكتفـــاء عنـــه بوصفـــه الخطاب المنسوخ حكمه بالمتقدم، إذ المتقدم يستلزم التأخر ، لأنا نقول: مجرد التأخر لا يكفي في النسخ بل لا بد من التراخي.

---

(١) انظر: المحصول للرازي (١/٥٢٧).

كما قال العلامة السعد: التحقيق أن قيد التراخي مما لا بد منه في حقيقة النسخ، والتأخر لا يستلزمه، إذ المتأخر قد يكون متصلاً كالاستثناء والغاية. انتهى[1] نعم، قد يقال: قوله: المتقدم، مستدرك للاكتفاء عنه بقوله: مع تراخيه عنه.

ويجاب: بأن دلالة قوله: (مع تراخيه عنه) عليه التزام ولا يقدح في التعريف التصريح بما علم التزامًا، كما صرح به العلامة السعد هنا في نظير ذلك.

وقد سبق في الكلام على الأحكام عن ابن جماعة أن ما قصد به الإيضاح [١٨١/أ] لا يكون مستدرجًا.

ومثله قول العضد هنا في دفع اعتراض على ابن الحاجب: التصريح ودفع التوهم مما يقصد في الحدود. انتهى[2] . فاحفظه، فإنه كثير النفع.

فقوله: (الخطاب) جنس، ويخرج به نحو الموت، والنوم، والغفلة، فإنه رافع للحكم الثابت بالخطاب المتقدم، ولا يسمى ناسخًا لعدم الخطاب.

واعترض : بأن الرفع بالنوم والغفلة أيضًا بدليل شرعي ، وهو قوله -عليه الصلاة والسلام-: «**رفع القلم عن ثلاث**»[3] إلخ.

---

(١) انظر: حاشية السعد على العضد (١٨٧/٢).

(٢) انظر: العضد على مختصر المنتهى (١٨٦/٢).

(٣) أخرجه أبو داود في الحدود (١٣٩/٤) ح(٤٣٩٨) والترمذي في الحدود (٣٢/٤) ح(١٤٢٣) وقال: حديث حسن غريب، والنسائي في الحدود (١٥٦/٦) ح(٣٤٢١) وابن ماجه (٦٥٨/١) ح(٢٠٤١) والدارمي في الحدود (٢٢٥/٢) ح(٢٢٩٦) وابن الجارود في المنتقى (٤٦/١) ح(١٤٨) وابن خزيمة في صحيحه (١٠٢/٢) ح(١٠٠٣) وابن حبان في صحيحه (٣٥٥/١) ح(١٤٢) والحاكم في المستدرك (٣٨٩/١) ح(٩٤٩) وقال: حديث صحيح على شرط الشيخين و لم =

وأجيب: بأن العقل حاكم بأن شرط التكليف التعقل، ويستوي في امتناع التعقل الميت، ونحوه.

والنصوص الواردة في ذلك ليست رافعة بل مبينة أن مثل ذلك هو الرافع، وكذا يخرج به الإجماع، فلا يجوز النسخ به[1] .

نعم يخرج به أيضًا كل من مفهومي الموافقة والمخالفة الأولى والمساوي فإنه ليس بلفظ مع أنه يجوز النسخ به كما جزم به في جمع الجوامع في مفهوم الموافقة[2] .

ونقل الإمام الرازي والآمدي الاتفاق عليه[3] . وعلى الصحيح كما قاله الشيخ أبو إسحاق الشيرازي في مفهوم المخالفة، وإن اعتمد في جمع الجوامع تبعًا لابن السمعاني خلافه.

يخرجاه، وأبو عبد الله الحنبلي في الأحاديث المختارة (٤١/٢) ح(٤١٥) وسعيد ابن منصور في سننه (٩٥/٢) ح(٢٠٧٨) والطحاوي في شرح معاني الآثار (٧٤/٢) والطبراني في الأوسط (٣٦١/٣) ح(٣٤١٤) والإمام أحمد في مسنده (١١٨/١) ح(٦٥٦) والطبراني في الكبير (٧٨٧/٧) ح(٧١٥٦) وإسحاق بن راهويه في مسنده (١٥/١) ح(١٧١٣) والطيالسي في مسنده (٤٤٠/١) ح(٥٨٧) وابن الجعد في مسنده (١٢٠/١) ح(٧٤١) والبيهقي في شعب الإيمان (٩٩/١) ح(٨٧) وابن حبان في طبقات المحدثين (٢٤٥/٤) ح(٤٠٤) وأبو طالب القاضي في علل الترمذي (٢٢٥/١) ح(٤٠٤) والإمام أحمد في العلل (٥٤٧/٢) ح(٣٥٩٥).

(١) انظر: المحصول للرازي (٥٢٧/١) إحكام الأحكام للآمدي (١٥٢/٣).

(٢) انظر: جمع الجوامع مع شرح الجلال المحلى (٨١/٢، ٨٢).

(٣) خلافًا لأبي إسحاق الشيرازي. انظر: اللمع (ص٣٣).

....

ويمكن أن يجاب: بأن الناسخ لفظ المنطوق باعتبار دلالته على المفهوم، وإن لم تكن دلالته عليه في محل النطق، لكن لما كان مفهومًا بواسطته كان مدلولاً له ولهذا قالوا في حد المفهوم: ما دل عليه اللفظ، بل قيل: إن دلالة مفهوم الموافقة لفظية، فالمراد بالخطاب اللفظ الدال على الحكم الثاني، ولو بطريق المفهومية والتقرير والفعل، فإن كلاً منها ليس بلفظ.

ويجوز النسخ به كما تقدم في التقرير، وصرح به في الفعل جمع (منهم: الإمام الرازي ، وابن الحاجب، والعلامة العضد، والعلامة السعد)[1] .

قال في المحصول: فإن قلت: الناسخ بالحقيقة هو الخطاب الدال على وجوب متابعته في أفعاله -عليه الصلاة والسلام-.

قلت: لو قدرنا أنه لم يوجد لفظ يدل على وجوب متابعته في أفعاله، ثم إنه عليه الصلاة والسلام فعل فعلاً، ووجد من القرائن، ما أفاد العلم الضروري بأن غرضه عليه الصلاة والسلام إزالة الحكم الذي كان ثابتًا، فإنه يكون ذلك ناسخًا بالإجماع مع أنه لم يوجد الخطاب في هذه الصورة أصلاً. انتهى[2] .

ويمكن أن يجاب: بأن غاية ما يلزم التعريف بالأخص وقد أجازه جماعة، وبأن المراد بالخطاب حقيقة أو حكمًا، والفعل ونحوه في حكم الخطاب وبمنزلته.

كذا يقال في القياس بناء على الصحيح من جواز النسخ به أي للنص، وكذا للقياس الموجود في زمنه -صلى الله عليه وسلم-.

وخرج بقوله: (على رفع الحكم) الخطاب الدال على ثبوته.

---

(١) انظر: حاشية السعد على مختصر المنتهى (٢/٢٥).

(٢) انظر: المحصول للرازي (١/٥٢٧).

....

وقضية ذلك: أنه لو ورد الخطاب بعدم وجوب شيء، ثم ورد خطاب آخر بوجوبه، لا يكون الثاني ناسخًا، لأنه خطاب دال على ثبوت الحكم المنتقى بالخطاب المتقدم [لا على رفع حكم الثابت بالخطاب المتقدم] فإن كان كذلك وإلا لم يكن التعريف جامعًا إلا أن يقال : المراد بالحكم الثابت: ما يشمل انتفاء الحكم على ما يشعر به قوله الآتي، رفع الحكم الثابت بالبراءة الأصلية [إذ الثابت بالبراءة الأصلية] انتفاء الحكم لا نفس الحكم بدليل تفسير الحكم الثابت بها بعدم التكليف بشيء كما سيأتي، والتكليف: إلزام ما فيه كلفه أو طلبه. فليتأمل.

وبقوله: (الثابت) بالخطاب الدال على رفع الحكم قبل ثبوته بأن لم يبلغ المكلفين.

قال ابن السمعاني: فرض الله خمسين صلاة ليلة المعراج[1] ثم نسخها [٤٥/ج] قبل أن تعلم به الأمة.

قال: ولكن: كان الرسول -صلى الله عليه وسلم- قد علم به واعتقد وجوبه فلم يقع [١٨٢/أ] النسخ إلا بعد علمه واعتقاده ولا يخفى دلالته على ما قلنا لكن قوله : فلم يقع النسخ إن أراد بالنسبة إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم- خاصة فواضح، وإن أراد بالنسبة إلى الأمة أيضًا فقد يشكل بأنه رفع قبل ثبوت المرفوع، إلا أن يجاب بأنه يكفي ثبوت المرفوع في حق بعض المكلفين، وهو هنا رسول الله -صلى الله عليه وسلم-.

ولكن في جمع الجوامع: والمختار أن الناسخ قبل تبليغه -صلى الله عليه وسلم- الأمة لا يثبت في حقهم.

وقيل: يثبت بمعنى الاستقرار في الذمة لا الامتثال. انتهى[2] .

(١) أخرجه البخاري في الصلاة (٣٤٩) ومسلم في الإيمان ح(٢٥٩).

(٢) انظر: شرح الجلال المحلى على جمع الجوامع (٢/٩٠).

قال في شرحه: وبعد التبليغ يثبت في حق من بلغه، ومن لم يبلغه ممن تمكن من علمه، فإن لم يتمكن فعلى الخلاف. انتهى[1] .

وبقوله: (بالخطاب) المتقدم الدال على رفع الحكم الثابت بالبراءة الأصلية، أي عدم التكليف بشيء وكذا الإجماع فلا يجوز نسخه[2] نعم يخرج أيضًا كل من مفهومي الموافقة والمخالفة ، والقياس الموجودين في زمنه -صلى الله عليه وسلم- ومع جواز نسخهما لكن شرط ناسخ القياس إن كان قياسًا أن يكون أجلى . كما اعتمده في جمع الجوامع[3] . تبعًا للإمام الرازي[4] .

ويجاب بما علم مما تقدم: وبقوله: على وجه لولاه لكان ثابتًا الخطاب الدال على رفع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم [إذا لم يكن على ذلك الوجه بأن كان ذلك الرفع مفهومًا مما اتصل بالخطاب المتقدم، من نحو: غاية، أو علة، أو من خطاب آخر سابق كما في قول العدل: إن حكم كذا نسخ، فإنه -أعني قول العدل- خطاب دل على رفع الحكم الثابت بالخطاب. المتقدم لكنه ليس على الوجه المذكور، لأن الحكم قد ارتفع بقول الشارع رواه العدل، أو لم يروه.

---

(١) انظر: شرح الجلال المحلى على جمع الجوامع (٢/٩١).

(٢) وهو مذهب الجمهور: انظر: المحصول للرازي (١/٥٥٩) إحكام الأحكام للآمدي (٣/٢٢٦ - ٢٢٩) المستصفى للغزالي (١/١٢٦) نهاية السول للإسنوي (٢/١٨٦).

(٣) انظر : المحصول للرازي (١/٥٦٢) نهاية السول للإسنوي (٢/١٨٢) جمع الجوامع مع الجلال المحلى (٢/٨٠).

(٤) انظر: المحصول للرازي (١/٥٦٢).

....

وبقوله: (مع تراخيه عنه) الخطاب الدال على رفع الحكـــــم الثـــابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتًا، إلا أنه اتصل بالخطاب المتقـــدم لكونه نحو: شرط أو استثناء، فدلالته على رفع الحكم في بعض أحوالـــه، لا يثبت بها كون ذلك الرفع نسخًا، فأفاد هذا الاحتراز أن الرفع بما اتصل به لا يكون نسخًا، والاحتراز الذي قبله أن الرفع بخطاب آخر مستقل بعد دلالـــة ما اتصل به على الرفع لا يكون نسخًا، وهكذا يظهر في هذا المقام. فليتأمل.

وهذا الحد الذي ذكره المصنف إنما هو حد للناسخ لا النسخ المـــترجم به، ولهذا اعترضوا على الغزالي في جعله تبعًا للقاضي أبي بكر هـــذا حـــدًا للنسخ كما في العضد وغيره[1] بأنه فسر النسخ باللفظ ، واللفظ دليل النسخ لا هو لكن لا اعتراض على المصنف كالغزالي والقاضي بذلـــك، لأنـــه لم يصرح بجعله حدًا [١٨٣/أ] للنسخ لاحتمال كلامه إرادة الناسخ كما تبين من شرح قوله (وحده) ولا يحمل كلام مثل هؤلاء الأعلام إلا على ذلـــك، غاية ما في البـــاب ما يلزم كلامهم من المسامحة اللفظية الـــتي لا توجـــب نسبتهم إلى الخطأ كما في المحصول[2] [٤٦/ج].

على أنه يمكن أن يحمل النسخ في الترجمة على معنى الناســـخ مجـــازًا واصطلاحًا إذ لا مشاحة فيه، ولا ينافي ذلك قوله، فمعناه لغة: الإزالة، حيث كانت الإزالة معنى النسخ لا الناسخ، لإمكان حمله على إرادة فائدة معنـــاه [اللغوي ؛ لأن] غاية ما يلزم حذف المضاف، وهو أمر سائغ ذائع، ولا يضر انتفاء القرينة على ذلك لو سلم لجواز اعتماده فيه على التوفيق أو التـــأويل الصحيح. فليتأمل.

---

(١) انظر: العضد على مختصر المنتهى (١٨٧/٢).

(٢) انظر: المحصول للرازي (٥٢٧/١).

ولا بأنه ترك حد النسخ مع أنه المترجم له؛ لأن (هذا الحد) الذي ذكر للناسخ يؤخذ منه حد النسخ) أي تحديده فإنه الأنسب بقوله (بأنه رفع الحكم المذكور) أي الثابت بالخطاب المتقدم (بخطاب): انتهى (إلى آخره) أي آخر ما ذكره في حد الناسخ، وذلك بأن تذكر بقية ما ذكر فيه، وهو قوله: على وجه لولاه لكان ثابتاً مع تراخيه عنه ثم فسر رفع الحكم بقوله: (أي رفع تعلقه) أي تعلق الحكم التنجيزي[1] بالمعنى الشامل [للتعلق الإعلامي كما تقدم (وبالفعل) أي بفعل المكلف بالمعنى الشامل] لقوله واعتقاده ونيته ، أو بالفعل لا بالقوة فيكون تقييداً للتعلق بالتنجيزي، احترازاً عن المعنوي، إذ لا يكفي في النسخ فلا يتعلق به، ولأنه أزلي فلا يتصور رفعه، إذا ما ثبت قدمه استحال عدمه كما تقدم، وقد يرد هذا بأن الذي يستحيل عدمه هو القديم، وهو موجود لا ابتداء لوجوده ، بخلاف الأزلي الذي هو ما لا ابتداء له وإن لم يكن موجوداً، ومنه التعلق لأنه اعتباري، ولو قال: برفع الحكم بدل قوله: بأنه رفع الحكم أولى، إذ المحدود به هو نفس الرفع المذكور، لا أنه الرفع.

وقد توجه عبارته، بأن التقدير حده باعتبار أنه الرفع، أي مقيساً إلى هذا الاعتبار، وذلك هو نفس الرفع المذكور.

فإن قلت: الترجمة للنسخ دون الناسخ تقتضي أنه المقصود بالذات دون الناسخ، والاكتفاء في حده بفهمه من حد الناسخ المصرح به يقتضي العكس وهذا تناف.

قلتً: لا نسلم أن الاكتفاء المذكور يقتضي ما ذكر كلياً، بل قد يكون المقصود بالذات هو المفهوم دون المصرح به، ألا ترى أن المقصود بالذات في الكناية. بأحد معنييها هو لازم معناها [المستعملة فيه دون نفس معناها].

(١) انظر: إحكام الأحكام للآمدي (١٥٥/٣) نهاية السول للإسنوي (١٦٤/٢).

فإن قلت: ما الحامل للمصنف على ما فعله وهذا حد النسخ ومنه يفهم [١٨٤/أ] حد الناسخ.

قلت: يمكن أن يكون الحامل التنبيه على جواز مثل ذلك، والإرشاد إلى صحة ارتكابه، وتحصيل الباعث القوي على التنبيه لفهم ما تركه اختصـــارًا من حد النسخ ، فإن مخالفة الظاهر بحد غير المترجم له باعث قوي على التنبيه لكون حد المترجم له متروكًا، فيسعى الطالب في تحصيله واستنباطه من الكلام، وبذلك يقوى على التمرن والتدرب في فهم المقاصد، والخفايا واستنباطها، ولو حد المترجم له كان على وفق الظاهر، فلا يكون ثم باعث قوي على ما ذكر، وإن أمكن أن يكون حد المشتق منه باعثًا على حد وفهم المشتق واستنباطه.

ثم شرع الشارح في بيان محترزات حد النسخ بدليل جعل الخارج بالقيود، هو نفس الرفع، فإن الرفع إنما يخرج من حد النسخ لكون جنسه هو الرفع، بخلاف الناسخ فإن جنسه الخطاب.

فالخارج بالقيود منه هو الخطاب لا الرفع، وبدليل قوله، وبقولنا، ولو كـــان المراد بيان محترزات حد الناسخ لم يتجه بإضافة القول إليه ، مع تصريح المصنف به. نعم، يمكن أن يكون المراد بيان محترزات الحدين لكن بتمام التكلف والتعسف.

فقال: (فخرج بقوله) أضاف القول للمصنف، إما لأنه قوله تقديرًا، فإنه مفهوم من كلامه. وإما لأنه قوله حقيقة، فإنه ذكره في حد الناسخ وهو بعينه معتبر في حد النسخ. فكأنه قال: فخرج بقوله في حد الناسخ باعتبار كونه من جملة حد النسخ كما استنبطناه، وإن لم يخل هذا عن تكلف (الثابت بالخطاب رفع الحكم الثابت).

....

أي: الحكم: (بالبراءة الأصلية) أي بسبب براءة الذمة من التعلق، المنسوبة تلك البراءة إلى أصل عدم التعلق لكونها مستفادة منه، ثم لما كان السابق إلى الذهن من الحكم ما هو أحد الأحكام الخمسة و لم يكن ذلك مرادنا هنا، بل لا تصح إرادته لأنه استلزم التعلق ينافي ثبوته بالبراءة الأصلية، أي المستندة إلى أن الأصل عدم التعلق.

فسره بقوله: (أي عدم التكليف بشيء) فرفع هذا العدم بالتكليف بشيء لا يسمى نسخًا، لأنه ليس ثابتًا بخطاب، بل لأن الأصل براءة الذمة وعدم التعلق، وإنما جعلنا هذا التفسير للحكم لعدم صحة جعله للبراءة الأصلية، لأنه يصير المعنى أن الحكم ثابت بعدم التكليف بشيء، ولا يخفى فساده، فإن عدم التكليف لا يكون مثبتًا للحكم وإن كان لا ينافيه، سواء أريد بالتكليف: إلزام ما فيه كلفة أو طلبه كما هو ظاهر لبقاء الإباحة.

إلا أن يكون التقدير، أي أن الأصل عدم التكليف بشيء، أو أي أصالة عدم التكليف بشيء، فإن كون الأصل ذلك العدم الذي هو الحكم على هذا التقدير أيضًا دليل ومثبت له وإنما عبر بعدم التكليف بشيء و لم يعبر بما يشمل عدم [١٨٥/أ] الإباحة أيضًا لعدم صحته، إذ من لازم البراءة الأصلية الإباحة لاقتضائها فراغ الذمة، وعدم المؤاخذة بفعل أو ترك، وذلك مما يستلزم الإباحة.

نعم، هل يتعين حمل التكليف هنا على إلزام ما فيه كلفة لاستلزامه شغل الذمة والمؤاخذة على المخالفة فتصدق مع عدمهما البراءة أو يصح حمله على مطلق طلب ما فيه كلفة؟، فيه نظر، وقد توجه صحة حمله على ذلك بأن في غير الجازم من الأمر والنهي أيضًا شغلاً ومؤاخذة في الجملة إذ يترتب على المخالفة فيهما نحو اللوم فتصدق البراءة مع انقطاعه. فليتأمل.

....

وخرج (بقولنا: بخطاب المأخوذ من كلامه) أي: المصنف حيث جعل [١٢٢/ب] الرفع مدلول الخطاب، فيكون بالخطاب، وإنما أضاف القول هنا إلى [٤٨/ج] نفسه ونبه على أخذه من كلام المصنف، بخلاف بقية القيود؛ لأن المأخوذ صريحًا من كلام المصنف هو أن النسخ رفع الحكم إلى آخر القيود التي بعده، وليس فيها تصريح بأن الرفع بالخطاب، لكنه مأخوذ من جعله الرفع مدلول الخطاب، فلهذا أضافه إلى نفسه لأنه الذي صرح به، زيادة على ما يؤخذ من ظاهر كلام المصنف [في بادئ الرأي ونبه على أخذه من كلام المصنف] دفعًا لتوهم كونه غير مأخوذ منه، نظرًا لعدم ذكره فيه بعد الرفع الذي هو أول أجزاء حد النسخ مع الغفلة عن كون الرفع، قد جعله مدلول الخطاب، فيكون بالخطاب. فيتأمل.

(الرفع) بغير خطاب: كالرفع (بالموت والجنون) والغفلة، فإنه لا يسمى نسخًا لكونه ليس بخطاب، وفيه الإشكال السابق مع جوابه في حد الناسخ.

وقد علم مما تقدم امتناع نسخ الإجماع والنسخ به، لكن يرد عليه ما علم مما تقدم من جواز النسخ بالقياس [وجواز نسخ القياس] الموجود في زمنه -صلى الله عليه وسلم- بشرطه السابق، وجواز النسخ بكل من مفهومي الموافقة والمخالفة على ما تقدم[1] .

ويجاب بما علم مما تقدم أيضًا. وخرج بقوله: (على وجه.. إلى آخره) أي لولاه لكان ثابتًا (ما) زائدة (لو) مصدرية، أو بالعكس (كان الخطاب [الأول المثبت للحكم] (مغيًّا) من حيث الحكم الذي أثبته (بغاية) معلومة (أو معللاً) كذلك (بمعنى) معلوم وفائدة قوله بغاية وقوله: بمعنى مع ما قبلهما التأكيد فإن المغيا ما جعل له غاية، والمعلل ما جعل له علة.

(١) انظر: المحصول للرازي (٥٦٣/١) إحكام الأحكام للآمدي (٢٣٥/٣) نهاية السول للإسنوي (١٨٨/٢) فواتح الرحموت (٨٨/٢).

....

وتقييدنا بالمعلومية فيما ذكر؛ لأن الحكم المنسوخ مغيًّا أو معللاً عند الله تعالى وصرح بالخطاب الثاني، الدال على رفع الحكم (بمقتضى ذلك) أي بمقتضى كونه مغيًّا بغاية أو معللاً بمعنى، وهو ارتفاع الحكم عند تلك الغاية، وزوال ذلك [١٨٦/أ] المعنى بأن صرح بارتفاع الحكم عند تحقيق الغاية وزوال المعنى[1] .

(فإنه) أي الخطاب الثاني المصرح بما ذكر (لا يسمى ناسخًا للأول) من حيث حكمه الذي أثبته إلى تلك الغاية، وعند ذلك المعنى أي فلا يسمى رفع الحكم الذي أثبته الأول بهذا الثاني نسخًا، فالمراد بيان خروج الرفع المذكور الذي تضمنه ذلك الكون لا نفسه.

(مثاله) أي مثال الخطاب الأول المغيا أو المعلل بما ذكر الذي صرح الخطاب الثاني بمقتضى غايته، أو علته (قوله تعالى): ﴿**يا أيها الذين آمنوا إذا نودي للصلاة**﴾[الجمعة:٩] أي أذن لها ﴿**من يوم الجمعة**﴾.

قال البيضاوي: بيان لإذا، وجوز غيره أن (من) بمعنى (في) وقضية الأول: أن طلب السعي غير منوط بدخول وقت الجمعة، بل بيومها، وهذا يؤيد ما ذكره الشافعية: أنه يجب على بعيد الدار السعي من الفجر، إذا لم يدركها إلا به وإنما سمي جمعة لاجتماع الناس فيه للصلاة: ﴿**فاسعوا إلى ذكر الله**﴾ [الجمعة:٩]. قال البيضاوي: فامضوا إليه مسرعين قصدًا، فإن السعي دون العدو، والذكر: الخطبة، وقيل: الصلاة. انتهى[2] .

لكنه يخالفه ما صرح به الشافعية من استحباب المشي إلى الجمعة بسكينة [٤٩/ج] للأمر به مع النهي عن السعي أي العدو.

---

(١) انظر: إحكام الأحكام للآمدي (١٣٣/٣).

(٢) انظر: تفسير البيضاوي (٤٧٧/٢).

كما رواه الشيخان[1] ولذلك كان مكروهًا، قالوا: والمراد بقوله تعالى: ﴿**فاسعوا**﴾ امضوا، أو احضروا كما قرئ شاذًا.

نعم، إن توقف إدراكها على السعي المقدور له وجب ﴿**وذروا البيع**﴾ واتركوا المعاملة (فتحريم البيع) الذي هو حكم هذا الخطاب، وهو قوله ﴿**وذروا البيع**﴾ فإنه أمر، وحقيقته وجوب ترك البيع المستلزم لحرمة البيع (مغيًّا بانقضاء الجمعة) كما يدل عليه جعله مشروطًا بالنداء للجمعة، فإن ذلك يدل على أنه لأجل الجمعة، وما يخشى من فواتها بسببه، وذلك يقتضي أن محله ما دامت الجمعة دون ما بعدها.

وإذا كان مغيًّا بانقضاء الجمعة، فلا يكون بعد انقضائها (فلا يقال) قولاً صحيحًا إن قوله تعالى: ﴿**فإذا قضيت الصلاة**﴾ [الجمعة:١٠] أديت وفرغ منها. ﴿**فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله**﴾[الجمعة:١٠] حيث دل على إباحة البيع (ناسخًا الأول) الدال على تحريمه، إذ ليس موصوفًا بأنه لولاه لكان التحريم ثابتًا بعد انقضاء الجمعة، بل لو لم يرد لم يكن التحريم ثابتًا حينئذ لانقضاء غايته. (بل بين غاية التحريم) للبيع التي هي انقضاء الجمعة حيث صرح بجوازه عند انقضائها. فلا يقال: إن رفع التحريم الدال عليه الأول يسمى نسخًا وهذه الجملة عطف على جملة لا يقال، وبل للانتقال.

(وكذا) أي، ومثل قوله تعالى: ﴿**إذا نودي للصلاة**﴾ [الجمعة:٩] إلى [١٨٧/أ] آخره. قوله تعالى: ﴿**وحرم عليكم صيد البر**﴾[المائدة:٢] قال البيضاوي: ما صيد فيه، أو الصيد فيه.

---

(١) أخرجه البخاري في الأذان ح(٦١٠- ٦١٢) ومسلم في المساجد ح(١٥١).

فعلى الأول يحرم على المحرم أيضًا ما صاده الحلال وإن لم يكن له فيه مدخل والجمهور على حله لقوله عليه الصلاة والسلام: «**لحم الصيد حلال لكم ما لم تصطادوه أو يصاد لكم**»[1] انتهى[2].

﴿**ما دمتم حرمًا**﴾ أي محرمين، في أنه لا يقال: نسخه قوله تعالى: ﴿**وإذا حللتم فاصطادوا**﴾ [المائدة:٢] حيث كان إذنًا في الاصطياد بعد زوال الإحرام (لأن التحريم) الذي هو حكم الأول، إنما هو (للإحرام) أي لأجله وبسببه بدليل تعليقه عليه كما يدل عليه قوله تعالى: ﴿**ما دمتم حرمًا**﴾ فإن تعليق الحكم بالوصف يؤذن بعليته، (وقد زال) الإحرام بالتحلل فيزول التحريم المعلل به.

فلم يكن قوله تعالى: ﴿**وإذا حللتم فاصطادوا**﴾ موصوفًا بأنه لولاه لكان التحريم ثابتًا بل لو لم يرد لم يكن ثابتًا بعد التحلل، لانتفاء علته حينئذ وهي الإحرام.

فإن قلت: لم كان الحكم في الأول مغيًّا وفي الثاني معللاً، و لم امتنع العكس أو المساواة بينهما في أحد الأمرين؟

قلت: لأن الإحرام الذي صرح بتعليق الحكم به في الثاني هو سبب تحريم الصيد تعظيماً للإحرام ، بخلاف النداء الذي صرح بتعليق الحكم به في الأول، فإنه ليس هو السبب في تحريم البيع، وإنما السبب فيه خشية فوات الجمعة. فليتأمل.

---

(١) أخرجه أبو داود في الحج (٢/٢٤٨) ح(١٨٥١) والترمذي في الحج (٣/٢٠٣ - ٢٠٤) ح(٨٤٦) والنسائي في الحج (٥/١٨٦ - ١٨٧) باب: إذا أشار المحرم إلى الصيد فقتله حلال.

(٢) انظر: المغني لموفق الدين (٣/٥٠٤).

وخرج بقوله مع تراخيه عنه ما اتصل بالخطاب المثبت للحكم (من نحو (صفة أو شرط أو استثناء) رافع للحكم في بعض الأحوال، فإنه وإن كان رافعًا [٥٠/ج] للحكم حينئذ لا يسمى ناسخًا لعدم تراخيه.

أي فلا يسمى رفع الحكم نسخًا، فترك المقصود في هذا المقام لفهمه مما ذكره ويجوز أن يكون قوله: ما اتصل على حذف المضاف، أي رفع ما اتصل أي الرفع الحاصل به فلا ترك.

(**ويجوز نسخ الرسم**) أي لفظ القرآن من حيث وصف كونه قرآنًا، أي إبطال كونه قرآنًا، بحيث لا يثبت له ما يثبت للقرآن (**وبقاء الحكم**) الذي أفاده ذلك الرسم المنسوخ(١) .

فإن قلت: لا يصدق على نسخ الرسم مع بقاء الحكم حد النسخ السابق، إذ الرسم وكونه قرآنًا ليس بحكم فلا يصدق على رفعه رفع الحكم، فلا يكون التعريف جامعًا.

قلت: يمكن أن يجاب بأن المنسوخ هنا بالحقيقة وهو وجوب اعتقاد كونه قرآنًا، وجواز اعتقاد ذلك وكلاهما حكم، أو نسبة وصف القرآنية إلى اللفظ، وقد أطلقوا الحكم بمعنى النسبة التامة . كما فسر بها الشارح الحكم في تعريف الفقه، ولو سلم فيجوز أن يكون أراد بالحكم ما يشمل وصف القرآنية ولو مجازًا.

ثم رأيت العضد أشار في استدلاله على الجواز إلى أن المنسوخ جواز [١٨٨/أ] التلاوة(٢) .

---

(١) وهو قول الجمهور خلافًا لبعض المعتزلة. انظر: إحكام الأحكام للآمدي (٢٠١/٣) نهاية السول للإسنوي (١٧٨/٢) إرشاد الفحول للشوكاني (٩٢/٢) فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت (٧٣/٢).

(٢) انظر: العضد على مختصر المنتهى (١٩٤/٢).

وظاهر أن المراد جواز التلاوة على اعتقاد القرآنية لا مطلقًا، إذ لا وجه لامتناع قراءة المنسوخ بدون هذا الاعتقاد كسائر الألفاظ غير القرآنية. وتخيل الفرق بينهما بعيداً جداًّ.

وحينئذ فلقائل أن يقول: مجرد القراءة لا تحرم، ومجرد اعتقاد القرآنية حرام، فالمنسوخ بالحقيقة ليس إلا الاعتقاد بمعنى وجوبه وجوازه، ويمكن حمل كلام العضد على ذلك.

ومن هنا يظهر تقييد قولهم: لا تجوز القراءة بالشاذ. بما إذا قرأه على اعتقاد القرآنية.

ورأيت التاج الفزاري: جعل المنسوخ جواز الكتابة في المصحف، والتلاوة [١٨٨/ب] حيث قال : الرسم رسم المصحف أي الكتابة فيه، يعني يجوز نسخ الآية من المصحف يعني أنها لا تثبت فيه ولا تتلى مع ما يتلى من القرآن، مع أن حكمها باقٍ، أي مستمر التكليف. انتهى. ويطرقه البحث السابق أيضًا. وقد وقع نسخ الرسم وبقاء الحكم (نحو): نسخ قوله (الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما ألبتة) بالقطع سماعًا فإنه كان قرآنًا.

قال عمر -رضي الله تعالى عنه-: لولا أن يقول الناس: زاد عمر في كتاب الله لكتبتها: (الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما ألبتة) (فإنا قد قرأناها) أي هذه الجملة أو الآية أو الكلمات من جملة القرآن.

(رواه) أي قول عمر المذكور (الشافعي) -رضي الله تعالى عنه- وغيره[1] .

---

(١) أخرجه الإمام الشافعي في مسنده (ص١٦٣ - ١٦٤) والإمام مالك في الموطأ في الحدود (٨٢٤/٢) والترمذي في الحدود (٢٩/٤ - ٣٠) ح(١٤٣١ - ١٤٣٢) وأبو داود في الحدود (٥٧٣/٤) ح(٤٤/٨).

ثم نسخ كونه قرآنًا، وبقي حكمه ولذلك قد رجم النبي -صلـــى الله عليه وسلم- المحصنين، وهذا من المجاز العقلي من قبيل الإسناد إلى الســـبب الآمر أي أمر برجمهما، ورجمه لهما (متفق عليه) أي على روايته من الشيخين (وهما) أعني المحصنين (المراد بالشيخ والشيخة).

وقد استشكل قول عمر -رضي الله تعالى عنه-: لولا أن يقول الناس ... إلى آخره. بأنه إن جاز كتابتها في القرآن فتجب مبادرته لكتابتها، وقوله للناس المذكور لا يصلح مانعًا من فعل الواجب، وإن لم يجز كتابتها فكيـف قال ذلك مع امتناع كتابتها؟ وإن لم يقل الناس شيئًا[1] .

وأجيب: بأن مراده [٥١/ج] لكتبتها منبهًا على أن تلاوتها نسخت، ليكون في كتابتها في محلها. الأمن من نسيانها، لكن قد تكتب بلا تنبيـــه، فيقول الناس زاد عمر في كتاب الله فتركت كتابتها بالكلية ، وذلك من دفع أعظم المفسدتين بأخفهما.

ويجوز (**نسخ الحكم وبقاء الرسم**)[2] الدال على ذلك الحكم، وقـــد وقع نحو نسخ قوله تعالى: ﴿**والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجًا وصيـــة لأزواجهم**﴾[البقرة: ٢٤٠].بنصب وصية في قراءة أبي عمرو وجماعة علـــى تقدير: والذين يتوفون منكم يوصون [١٨٩/أ] وصية ، أو ليوصوا وصيـــة، أو كتب الله عليهم وصية، أو ألزم الذين يتوفون وصية، كذا في البيضاوي.

(١) انظر: الآيات البينات (١٣٦/٣).

(٢) انظر : المحصول للرازي (٥٤٧/١) إحكام الأحكام للآمدي (٢٠١/٣) المستصفى للغزالي (١٢٣/١) إرشاد الفحول للشوكاني (٩٢/٢) فواتح الرحمـــوت شـــرح مسلم الثبوت (٧٣/٢) اللمع للشيرازي (ص٣٢).

﴿**متاعًا إلى الحول**﴾ نصب بـ (يوصون) إن أضمرت وإلا فنعت لوصية، فإنه دل على وجوب الاعتداد سنة على المتوفى عنها، وقد نسخ بآية: ﴿**والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجًا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرًا**﴾ [البقرة:٢٣٤]. لتأخرها في النزول عن الأولى كما قال أهل التفسير. وإن تقدمت في التلاوة.

وتقدير الآية: وأزواج الذين، فالمبتدأ الأزواج المضاف، والعائد إليه النون في يتربص أو يتربصن بعدهم، فالمبتدأ نفس الذين والعائد محذوف، كقولهم: السمن منوان بدرهم، ويجوز أن يكون المبتدأ نفس الذين ولا يكون العائد محذوفًا، بل يكون هو النون العائد للأزواج المضفن لضمير الذين، على ما قاله ابن مالك وغيره.

(و) يجوز (**نسخ الأمرين**) أي الرسم والحكم جميعًا[1] وقد وقع (نحو) نسخ الأمرين في حديث عائشة -رضي الله تعالى عنها- قالت: كان فيما أنزل الله من القرآن عشر رضعات معلومات يحرمن، فنسخن بخمس معلومات، فتوفي رسول الله -صلى الله عليه وسلم- وهن فيما يقرأ من القرآن[2] .

قال النووي في شرح مسلم: وقولها: فتوفي رسول الله -صلى الله عليه وسلم- وهن فيما يقرأ: هو بضم الياء من يقرأ، ومعناه: أن النسخ بخمس رضعات تأخر إنزاله حتى أنه -صلى الله عليه وسلم- توفي، وبعض الناس يقرأ بخمس رضعات ويجعلها قرآنًا متلوًا لكونه لم يبلغه النسخ لقرب عهده فلما بلغهم النسخ بعد ذلك رجعوا عن ذلك واجتمعوا على أن هذا لا يتلى.

---

(١) انظر: إحكام الأحكام للآمدي (٢٠١/٣) نهاية السول للإسنوي (١٧٨/٢) فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت (٧٣/٢) العضد على ابن الحاجب (١٩٤/٢).

(٢) أخرجه مسلم في الرضاع (١٠٧٥/٢) ح(١٤٥٢).

فالنسخ ثلاثة أنواع:

أحدها: ما نسخ حكمه وتلاوته كعشر رضعات.

والثاني: ما نسخت تلاوته دون حكمه كخمس رضعات.

والثالث: ما نسخ حكمه وبقيت تلاوته، وهذا هو الأكثر. انتهى[1] .

وبه يعلم أن الضمير في (يقرأ وهن) للخمس وأن الناسخ الذي هو الخمس المعلومات، نسخ أيضًا رسمه وبقي حكمه، وليس في الحديث بيان لصورة رسمه إلا أن يقرأ قولها: بخمس معلومات بضم خمس إلى يحرمن. فحذفت يحرمن اكتفاء بالإشارة إليه بما قبله وهو قوله: ﴿**معلومات**﴾ كأنه إشارة إلى اشتراط تيقنها حتى لا يثبت التحريم بالشك.

وفي شرح المنهاج للتاج السبكي: وقد تكلم العلماء في قولها: وهن فيما يقرأ من القرآن. فإن ظاهره يقتضي أن التلاوة باقية، وليس كذلك فمنهم من أجاب بأن المراد قارب الوفاة.

والأظهر في الجواب أن التلاوة نسخت أيضًا، ولم يبلغ ذلك كل الناس إلى [٥٥/ج] بعد وفاة رسول الله -صلى الله عليه وسلم-، فتوفي وبعض الناس يقرأها، فيصدق أنه توفي وهن فيما يقرأ. انتهى.

فإن قلت: هذا الحديث، وحديث الشافعي عن عمر السابق، لا يصح جعلهما من قبيل نسخ الرسم، إذ نسخ الرسم فرع ثبوت قرآنيته وهي لا تثبت بخبر الآحاد.

قلت: قد يكون المراد مجرد التمثيل، وهو مما يكفيه الاحتمال، ثم رأيت الصفي الهندي أورد هذا الاعتراض ، وأجاب عنه حيث قال: لقائل أن يقول: ثبوت نسخ تلاوة ما هو من القرآن وحكمه معنىً [يتوقف على] [كونه من القرآن، وكونه من القرآن لا يثبت بخبر الواحد، فلا يثبت به نسخ تلاوة ما هو من القرآن وحكمه معًا].

---

(١) انظر: شرح صحيح مسلم للنووي (١٠/٢٩).

ويمكن أن يجاب عنه: بأن القرآن المثبت بين الدفتين لا يثبت بخبر الواحد بل بالتواتر، وأما المنسوخ الذي لا يثبت، ولا يقرأ، فلا نسلم أن ذلك لا يثبت بخبر الواحد.

سلمنا ذلك لكن الشيء قد يثبت ضمنًا بما لا يثبت به استدلالاً كالنسب بشهادة القابلة على الولادة[1] .

كما قال بعض الأصوليين: إذا قال الصحابي في أحد الخبرين المتواترين، أنه كان قبل الآخر، قبل ولزم منه نسخ المتأخر ، وإن لم يقبل قوله في نسخ المعلوم[2] .

ورأيت التاج السبكي نقل ذلك عنه، وقال: الاعتراض وارد أيضًا في منسوخ التلاوة دون الحكم، ثم بحث في جوابيه، بأن واحدًا منهما لا يدفع السؤال.

أما الأول: فلأنه لا يعقل كونه منسوخًا حتى يعقل كونه قبل ذلك من القرآن وكونه من القرآن لا يثبت بخبر الواحد، وقوله: لا نسلم أن القرآن المنسوخ لا يثبت بخبر الواحد.

قلنا: لأن نسخه لا يثبت إلا بعد ثبوت كونه من القرآن، ثم يرد النسخ بعد ذلك متأخرًا في الزمان فيصدق إثبات قرآن غير منسوخ بخبر الواحد، ثم إثبات نسخه بخبر الواحد.

وأما الثاني: ففيما نحن فيه لم يتعارض دليلان، وفيما استشهد به تعارض دليلان فلذلك رجحنا في موضع التعارض بمرجح ما، وهو قول الصحابي هذا متقدم. انتهى[3] .

---

(١) انظر: نهاية السول للإسنوي (١٩٣/٢) اللمع للشيرازي (ص٣٤).

(٢) خلافًا لحجة الدين الغزالي، وفخر الدين الرازي، وسيف الدين الآمدي. انظر المستصفى للغزالي (١٢٨/١) المحصول للرازي (٥٧١/١ - ٥٧٢) إحكام الأحكام للآمدي (٢٥٨/٣).

(٣) انظر: الإبهاج للسبكي (٢٦٦/٢ - ٢٦٧).

ويمكن أن يجاب بأنا لا نسلم أن لا يعقل كونه منسوخًا حتى يعقل كون ذلك من القرآن قطعًا، بل يكفي الظن وهو متحقق، وبأنه لم يستند إلى ما استشهد به إلا من حيث دلالته على ثبوت الشيء ضمنًا بما لا يثبت قصدًا فلا يضر الفرق بينهما من وجه آخر . ثم قال التاج : وإنما الذي يظهر في الجواب عن هذا السؤال أن زماننا هذا ليس زمان النسخ، وفي زمان النسخ لم يقع النسخ بخبر الواحد. انتهى.

ويجوز (**النسخ إلى البدل**) للمنسوخ، و(**إلى غير بدل**) له[1] ولتضمين النسخ معنى الانتقال عداه بإلى هنا، وفيما يأتي أي: ويجوز نسخ الشيء متنقلاً عنه إلى بدل... إلى آخره [١٩١/أ].

وقد وقع القسمان:

الأول: أي النسخ إلى بدل (كما) أي كالنسخ الذي (في نسخ) وجوب استقبال بيت المقدس في الصلاة (باستقبال) أي بوجوب استقبال (الكعبة) فيها.

وفائدة قوله (وسيأتي) أي في قول المصنف (ونسخ السنة بالكتاب) التنبيه على أن ما ذكره في الموضعين عن قصد لصلاحيته لكل منهما، والحوالة لتعيين كل من الخطاب الناسخ والمنسوخ على ما يأتي اختصار.

والثاني: أي النسخ بلا بدل (كما) أي كالنسخ الذي (في) نسخ حكم قوله تعالى: ﴿**يا أيها الذين آمنوا إذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة**﴾ [المجادلة:١٢] من وجوب تقديم الصدقة على مناجاة النبي -صلى الله عليه وسلم- بقوله تعالى: ﴿**أأشفقتم أن تقدموا بين يدي نجواكم صدقات**﴾[المجادلة:١٣] إلى آخره.

---

(١) انظر: إحكام الأحكام للآمدي (١٩٦/٣) المحصول للرازي (٥٤٦/١) نهاية السول للإسنوي (١٧٧/٢) إرشاد الفحول للشوكاني (٨٣/٢).

أي أخفتم الفقر من تقديم الصدقة، وجمع الصدقات لجمع المخاطبين، ولكثرة التناجي، فلا تفرطوا في أداء الصلاة والزكاة، وأطيعوا الله تعالى ورسوله -صلى الله عليه وسلم- في سائر الأوامر، فإن القيام بها كالجابر للتفريط في ذلك، وهذا وإن اتصل بما قبله تلاوة لم يتصل به نزولاً، ولا بدل للوجوب هنا فيرجع الأمر إلى ما كان قبله ما دل عليه الدليل العام، من تحريم للفعل إن كان مضرة، أو إباحة له إن كان منفعة.

وفي جمع الجوامع: ويجوز النسخ بلا بدل لكن لم يقع وفاقًا للشافعي. انتهى[(١)] .

قال الشارح في شرحه: وقيل وقع كنسخ وجوب تقديم الصدقة على مناجاة النبي -صلى الله عليه وسلم- إذ لا بدل لوجوبه.

ثم قال: قلنا: لا نسلم أنه لا بدل للوجوب، بل بدله الجواز الصادق هنا بالإباحة والاستحباب[(٢)]. ونقل الإسنوي عن الشافعي -رضي الله تعالى عنه- أنه قال في الرسالة وليس ينسخ فرض إلا أثبت مكانه فرض. انتهى[(٣)] .

وهو مشكل بالآية المذكورة، ولا ينفع في دفع إشكاله الجواب المذكور، فلعله يحمل الأمر في الآية على الندب، ويمنع كما هو أحد القولين. فليتأمل.

ويجوز النسخ **(إلى ما)** أي إلى حكم **(هو أغلظ)** أي أشق من المنسوخ[(٤)] .

---

(١) انظر: جمع الجوامع مع الجلال المحلى (٢/٨٨).

(٢) انظر: جمع الجوامع مع الجلال المحلى (٢/٨٨).

(٣) انظر: نهاية السول للإسنوي (٢/٧٧).

(٤) وهو قول الجمهور، خلافًا لبعض المعتزلة، وبعض الشافعية، والظاهرية. انظر: المستصفى للغزالي (١/١٢٠) المحصول للرازي (١/٥٤٦). نهاية السول للإسنوي =

وقد وقع (كنسخ التخيير بين صوم رمضان) وإخراج (الفدية) عنه وهي مد أو مدان خلافًا لكل مسكين عن كل يوم (إلى تعيين الصوم) وعدم إجزاء الفدية. قال تعالى: ﴿**وعلى الذين يطيقونه**﴾ أي الصوم إذا أفطروا ﴿**فدية طعام مسكين**﴾ [البقرة: ١٨٤] وقوله: إلى قوله: ﴿**فمن شهد منكم الشهر فليصمه**﴾ [البقرة:١٨٥] متعلق بمحذوف أي اقرأ أو انته فالتخيير الذي أفاده قوله تعالى: ﴿**وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين**﴾[البقرة: ١٨٤] إلى قوله: ﴿**وأن تصوموا خير لكم**﴾ [١٩٢/أ].

نسخه قوله تعالى: ﴿**فمن شهد منكم الشهر فليصمه**﴾ [البقرة: ١٨٥] وعين الصوم، وتعيينه أشق من التخيير، لأن إلزام أحد الأمرين بعينه أشق من التخيير بينهما خصوصًا إذا كان ذلك الأحد أشق من الآخر كما هنا، هذا على قراءة الجمهور. ﴿**يطيقونه**﴾ بوزن يكرمونه، لكن في البخاري عن عطاء أنه سمع ابن عباس -رضي الله تعالى عنهما- يقرأ: ﴿**وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين**﴾ بفتح الواو المشددة أي يكلفونه فلا يطيقونه قال ابن عباس: ليست منسوخة هو الشيخ الكبير والمرأة الكبيرة لا يستطيعان أن يصوما، فيطعمان مكان كل يوم مسكينًا وهذا لا ينافي ما قاله الشارح، لأن كونها محكمة بالنظر إلى معنى هذه القراءة لا ينافي في كونها منسوخة بالنظر إلى قراءة الجمهور كما قاله بعضهم، نعم تأول بعض المفسرين قراءة الجمهور على معنى هذه القراءة وحينئذ لا تكون منسوخة.

لكنه مردود لما في الصحيحين عن سلمة بن الأكوع لما نزلت هذه الآية ﴿**وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين**﴾.

=

(١٧٧/٢) المعتمد لأبي الحسين البصري (٣٨٥/١) إحكام الأحكام للآمدي (٣/ ١٩٦) اللمع للشيرازي (ص٣٢) إرشاد الفحول للشوكاني (٨٥/٢- ٨٦) فواتح الرحموت (٧١/٢).

كان من أراد أن يفطر، يفطر ويفدي، حتى نزلت هذه الآية التي بعدها فنسختها.

وفي رواية: حتى نزلت هذه الآية: ﴿**فمن شهد منكم الشهر فليصمه**﴾[1] .

ويجوز النسخ (**إلى ما**) أي إلى حكم (**هو أخف**) مشقة من المنسوخ.

وقد وقع (كنسخ) حكم قوله تعالى: ﴿**إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين**﴾.

أي: من الكفار من وجوب ثبات الواحد للعشرة منهم فإنه شرط في معنى الأمر بمصابرة الواحد للعشرة، والوعد بأنهم إن صبروا غلبوا بعونه وتأييده بقوله : ﴿ **فإن يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين** ﴾ فأوجب ثبات الواحد منا للاثنين منهم ووجوب ذلك أخف من وجوب ثبات الواحد للعشرة، فإن مشقة الثبات للعشرة فوق مشقة الثبات للاثنين.

(**ويجوز نسخ**) حكم (**الكتاب بالكتاب**)[2] والكتاب هو القرآن وكرر العامل [٥٤/ج] إشارة إلى معنى آخر من النسخ وقد وقع ذلك (كما) أي كالنسخ الذي تقدم في آيتي العدة وفي آيتي المصابرة.

ويجوز (**نسخ**) حكم (**السنة**) وقد سبق معناها (**بالكتاب**)[3] .

---

(١) أخرجه البخاري في التفسير ح(٤٢٣٥).

(٢) انظر: المستصفى للغزالي (١٢٤/١) إحكام الأحكام للآمدي (٢٠٨/٣) فواتح الرحموت (٧٦/٢) اللمع للشيرازي (ص٣٢) نهاية السول للإسنوي (١٨١/٢) أصول السرخسي (٦٧/٢).

(٣) وهو مذهب الجمهور خلافًا للشافعي في أحد قوليه، وبعض أصحابه. انظر: المحصول للرازي (٥٥٣/١) إحكام الأحكام للآمدي (٢١٢/٣) نهاية السول للإسنوي (١٨١/٢) اللمع للشيرازي (ص٣٣). فواتح الرحموت (٧٨/٢) حاشية =

وقد وقع كنسخ وجوب وجواز (استقبال بيت المقدس) في الصلاة (الثابت بالسنة الفعلية) أي بفعله -صلى الله عليه وسلم- أي استقباله إياه بقوله تعالى: ﴿**فول**﴾ أي: اصرف ﴿**وجهك شطر المسجد الحرام**﴾ [البقرة:١٤٤] أي جهة الكعبة ، والحرام المحرم أي يحرم فيه القتال، أو ممنوع عن الظلمة أن يتعرضوه.

روي أنه -صلى الله عليه وسلم- قدم المدينة فصلى نحو بيت المقدس ستة عشر [١٩٣/أ] شهرًا، ثم وجه إلى الكعبة في رجب بعد الزوال قليلاً قبل قتال بدر بشهرين، وقد صلى بأصحابه في مسجد بني سلمة ركعتين من الظهر فتحول في الصلاة واستقبل الميزاب وتبادل الرجال والنساء في صفوفهم فسمي المسجد مسجد القبلتين[١] .

ويجوز نسخ حكم (السنة) بالسنة[٢] وقد وقع (نحو) نسخ منع الرجال من زيارة القبور تحريمًا أو كراهة إلى ندبها في حديث مسلم: «**كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها**»[٣] .

قال النووي -رحمه الله تعالى-: هذا من الأحاديث التي تجمع الناسخ والمنسوخ وهو صريح في نسخ نهي الرجال عن زيارتها، وأجمعوا على أن زيارتها سنة لهم، وأما النساء ففيهن خلاف لأصحابنا قدمناه وقدمنا أن من منعهن -قال النسائي: لا يدخلن في خطاب الرجال- وهو الصحيح عند الأصوليين. انتهى.

=

التلويح على التوضيح (٣٤/٢).

(١) أخرجه البخاري في الصلاة (٥٩٨/١) ح(٣٩٩) ومسلم في المساجد ومواضع الصلاة (٣٧٥/١) ح(٥٢٦/١٣).

(٢) انظر: المحصول للرازي (٥٥٠/١) إحكام الأحكام للآمدي (٢٠٨/٣) نهاية السول للإسنوي (١٨١/٢) فواتح الرحموت (٧٦/٢).

(٣) أخرجه مسلم في الجنائز (٦٧٢/٢) ح(١٠٦).

وقوله: من الأحاديث التي تجمع الناسخ والمنسوخ، لعل فيه نوع تسمح، فإن الذي في هذا الحديث الإخبار عن المنسوخ لا نفسه.

(وسكت) المصنف في نسخه (عن نسخ) حكم (الكتاب بالسنة) وقد اختلف فيه: فقيل: بمنعه مطلقاً[1] لقوله تعالى: ﴿**قل ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي**﴾ [يونس:١٥] والنسخ بالسنة تبديل منه.

وقيل: بجوازه مطلقاً، وصححه في جمع الجوامع[2] وعزاه في المتواترة الإسنوي إلى الأكثرين[3].

والعضد إلى الجمهور[4] لقوله تعالى: ﴿**وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم**﴾[النحل: ٤٤].

وليس ذلك تبديلاً من تلقاء نفسه ﴿**وما ينطق عن الهوى**﴾[النجم:٣]

وبوقوعه (ومثل له) بالبناء للمفعول بقوله تعالى: ﴿**كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت**﴾[البقرة:١٨٠] أي: حضره أسبابه وظهرت أماراته.

﴿**إن ترك خيراً**﴾ [البقرة:١٨٠] أي: مالاً وقيل: مالاً كثيراً ﴿**الوصية للوالدين والأقربين**﴾[البقرة:١٨٠] مرفوع بكتب.

---

(١) وهو قول الإمام الشافعي، والإمام أحمد في إحدى الروايتين عنه. انظر: إحكام الأحكام للآمدي (٢١٧/٣) المحصول للرازي (٥٥٥/١) نهاية السول للإسنوي (١٨١/٢) البرهان لإمام الحرمين (١٣٠٧/٢) جمع الجوامع مع شرح الجلال المحلى (٧٨/٧).

(٢) وهو قول أكثر الأشاعرة، والمعتزلة، والحنفية، وهو قول الإمام مالك. انظر: إحكام الأحكام للآمدي (٢١٧/٣) جمع الجوامع (٧٨/٧).

(٣) انظر: نهاية السول للإسنوي (١٨١/٢).

(٤) انظر: العضد على مختصر المنتهى (١٩٧/٢).

وذكر للفصل، أو لتأويل الوصية، بنحو الإيصاء، أو أن يوصي (مع حديث الترمذي وغيره: «**لا وصية لوارث**»[1] فإنه ناسخ لما دلت عليه الآية من وجوب الوصية للوالدين والأقربين.

وقيل: بمنعه بالآحاد؛ لأن القرآن مقطوع والآحاد مظنون، والقطعي لا يرفع بالظن[2] .

ومن ثم (اعترض) التمثيل المذكور (بأنه) أي حديث الترمذي المذكور (خبر واحد وسيأتي) قريبًا (أنه لا ينسخ المتواتر) كالقرآن (بالآحاد).

فيكون نسخ الآية المذكورة بالحديث المذكور ممتنعًا، فلا يصح التمثيل به.

والجواب: أنه سيأتي أيضًا أن الصحيح جواز نسخ المتواتر بالآحاد لأن [٥٥/ج] محل النسخ، الحكم ودلالة المتواتر كالقرآن عليه ظنية[3] .

وسيأتي عند قول المصنف: ولا يجوز نسخ المتواتر بالآحاد عن شرح جمع الجوامع للشارح ما يؤخذ منه جواب آخر وأقول: بعد تسليم ذلك في صحة [١٩٤/أ] النسخ نظر، لأن شرطه التعارض، وعدم إمكان الجمع، وذلك منتف هنا لأن الوالدين أخص من الوارث، فلا يجوز نسخ الوصية لهما بمنع الوصية له والأقربين أعم من الوارث، فلا يجوز نسخ الوصية لهم، على العموم بمنع الوصية للوارث.

---

(١) أخرجه الترمذي في الوصايا (٤/٤٣٣) ح(٢١٢٠) وقال: حديث حسن صحيح. وأبو داود في الوصايا (٣/٢٩٠) ح(٢٨٧٠) وابن ماجه في الوصايا (٢/٩٥) ح(٢٧١٣) والنسائي في الوصايا (٦/٢٤٧) ح(٢٦٤١).

(٢) انظر: جمع الجوامع (٢/٧٨) نهاية السول للإسنوي (٢/١٨٣).

(٣) انظر: جمع الجوامع (٢/٧٨).

بل يجب أن يثبت حكم الوصية لما عدا الوارث منهم. والحاصل أنه في الآية أثبت الوصية لشيئين:

أحدهما: أخص من الوارث، والآخر أعم منه، فيجب أن تكون الآية مع الحديث من باب العموم والخصوص، لا من باب النسخ، وأن يحمل الوارث في الحديث على ما عدا الوالدين والأقربين، وفي الآية على ما عدا الوارث، ولغير الوارث من الأقربين.

فإن قيل: لا نسلم أن الأقربين أعم من الوارث، بل هما متساويان، إذ كل قريب وارث، غاية الأمر أنه قد يحجب، وذلك لا يمنع أنه وارث، ولهذا عدوا الوارثين من الرجال كذا والوارثات من النساء كذا، مع أن بعضهم يحجب بعضًا.

قلت: الأقربون جمع أقرب، وهو أخص من القريب المساوي للوارث على هذا، ولو سلم بقي الإشكال في الوالدين، فليتأمل.

(وفي نسخة، ولا يجوز نسخ الكتاب بالسنة) آحاد أو متواترة (أي) حالة كونه نسخه بها ملتبسًا (بخلاف) أي بمخالفة (تخصيصه بها كما) أي بناء على ما (تقدم) في مبحث التخصيص من جوازه. وإنما خالف النسخ التخصيص لأن التخصيص أهون من النسخ ؛ لأن النسخ رفع للحكم بالكلية بخلاف التخصيص.

قال العضد: وقد فرقنا بينهما بأن التخصيص بيان وجمع للدليلين، والنسخ إبطال ورفع لأحدهما فلا يرد علينا أن النسخ تخصيص ، أي باعتبار الأزمان فليجز النسخ، وأنه أقوى شبه الخصم. انتهى[١] .

وما مشي عليه المصنف في هذه النسخة من عدم جواز نسخ الكتاب بالسنة هو ما حكوه عن الشافعي.

---

(١) انظر: العضد على مختصر المنتهى (٢/١٩٥).

ويجوز نسخ المتواتر بالمتواتر ، ونسخ الآحاد بالآحاد، وبالمتواتر، ولا يجوز نسخ المتواتر بالآحاد ....

واختلفوا هل ذلك بالسمع فلم يقع، أو بالعقل فلم يجزئ؟[١]

وقال بكل منهما جماعة، وخالف التاج السبكي في جمع الجوامع فحمل كلام الشافعي على أنه أراد أنه حيث وقع نسخ الكتاب بالسنة، كان مع السنة قرآن عاضد لها أخذًا من كلامه في الرسالة كما قرره الشارح في شرحه[٢] .

وبينا في الآيات البينات سقوط ما اعترض به عليهما في ذلك (ويجوز نسخ المتواتر بالمتواتر) من قرآن أو سنة، وتكرر العامل هنا لمثل ما تقدم (ونسخ الآحاد بالآحاد، وبالمتواتر) من كتاب أو سنة[٣] .

(ولا يجوز نسخ المتواتر) كالقرآن (بالآحاد) وبه قال الأكثرون[٤] كما في العضد[٥] لأنه دونه في القوة؛ لأن المتواتر قاطع، والآحاد مظنون، والقاطع فوق المظنون، فلا يرفع به، (والراجح) وبه قال الأقلون، كما في العضد.

---

(١) انظر: المحصول للرازي (١/٥٥٠) إحكام الأحكام للآمدي (٣/٢٠٩) نهاية السول للإسنوي (٢/١٨٣).

(٢) انظر: شرح الجلال المحلى على جمع الجوامع (٢/٧٩).

(٣) انظر : المحصول للرازي (١/٥٥٠) إحكام الأحكام للآمدي (٣/٢٠٨) المستصفى للغزالي (١/١٢٤) نهاية السول للإسنوي (٢/١٨١) حاشية التلويح على التوضيح (٢/٣٥) اللمع للشيرازي (ص٣٣).

(٤) خلافًا لداود وأهل الظاهر. انظر: المحصول للرازي (١/٥٥٠) إحكام الأحكام للآمدي (٣/٢٠٩) نهاية السول للإسنوي (٢/١٨٣) المستصفى للغزالي (١/١٢٦). إرشاد الفحول للشوكاني (٢/٩٤ - ٩٥).

(٥) انظر: العضد على مختصر المنتهى (٢/١٩٥).

ورجحه في جمع الجوامع[1] . (جواز ذلك لأن محل النسخ) ليس هو اللفظ بل (هو الحكم والدلالة عليه بالمتواتر ظنية كالآحاد) فإن دلالتهما على الحكم ظنية والقطعي إنما [٥٦/ج] هو اللفظ ، فلم يكن النسخ بالآحاد إلا للظني الذي هو الحكم المدلول عليه بالمتواتر.

وعبر ابن برهان. كما نقله الإسنوي: بأن المقطوع به إنما هو أصل الحكم لا دوامه، والنسخ يرد [١٩٥/أ] على الثاني لا الأول[2] .

وكان عدول الشارح عن ذلك، لأنه لا يسلم أن أصل الحكم مقطوع به، بل هو مظنون كالدوام وهو ظاهر.

ويمكن حمل كلام ابن برهان على التتريل، وإرخاء العناء فلا يخالف ما قاله الشارح.

نعم، الحق في المواقف وغيره أن الدلائل النقلية قد تفيد اليقين في الشرعيات بقرائن مشاهدة من المنقول عنه، أو متواترة نقلت إلينا تواترًا – تـــدل تلك القرائن على انتفاء الاحتمالات المانعة من اليقين ، المقررة في محلها وحينئذ فينبغي تخصيص الراجح المذكور بما إذا لم يقطع بالحكم بواسطة تلك القرائن.

وإلا امتنع نسخ المتواتر بالآحاد قطعًا، وقضية توجيه الراجح المذكور، امتناع نسخ رسم المتواتر بالآحاد قطعًا أيضًا.

ثم رأيت ما سيأتي أول الفصل عن التاج السبكي ما يدل على ذلك وكالنسخ التخصيص، فيمتنع تخصيص المتواتر بالآحاد حيث قطع العموم كما يؤخذ من توجيههم الجواز بأن محل التخصيص هي دلالة العام وهي ظنية. فليتأمل.

---

(١) انظر: جمع الجوامع مع الجلال المحلى (٧٨/٢).

(٢) انظر: نهاية السول للإسنوي (١٨٤/٢).

....

وظاهر كلام المصنف والشارح أن الكلام في مجرد الجواز دون الوقوع.

وفي الإسنوي: نسخ المتواتر بالآحاد جائز قطعًا، واختلفوا في وقوعه على مذهبين كذا صرح به الآمدي في الأحكام[1] ومنتهى السول وعبر بقوله: اتفقوا وفي المحصول ومختصراته نحوه أيضًا، فإنهم جزموا بالجواز وترددوا في الوقوع.

وعبارة المصنف يعني البيضاوي، وابن الحاجب توهم أن الخلاف في الجواز ثم قال: نعم صرح ابن برهان في الوجيز بما أفهمه كلامهما فقال: وقال قوم: إنه مستحيل من جهة العقل. انتهى. وفي جمع الجوامع: والحق أنه أي نسخ القرآن، لم يقع إلا بالمتواتر.

قال الشارح في شرحه: وقيل: وقع بالآحاد كحديث الترمذي وغيره: «**لا وصية لوارث**» فإنه ناسخ لقوله تعالى: ﴿**كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرًا الوصية للوالدين والأقربين**﴾[البقرة:١٨٠].

قلنا: لا نسلم عدم تواتر ذلك، ونحوه للمجتهدين الحاكمين بالنسخ لقربهم من زمان النبي -صلى الله عليه وسلم-. انتهى.

وقد يقال: الذي يقتضيه هذا الجواب هو عدم العلم بعدم وقوعه، لا عدم وقوعه ونقل المصنف الإجماع على عدم وقوع نسخ القرآن بالآحاد، ولا يرد عليه قول بعض الظاهرية بالوقوع لما صرح به من عدم الاعتداد بخلافهم، و لم أر أحدًا تعرض لنسخ رسم السنة بالسنة أو بالكتاب، وكأنه لعدم وقوعه، بل الكلام في تصوره[2] .

---

(١) انظر: إحكام الأحكام للآمدي (٣/٢٠٩).

(٢) انظر: إرشاد الفحول للشوكاني (٢/٩٤- ٩٥).

فصل

في بيان حكم التعارض بين الأدلة، وهو أن يدل كل منهما على منافي جميع ما يدل عليه الآخر أو بعضه.

اعلم أنه لا يمكن التعارض بين قطعيين، أي من حيث الدلالة كما هو ظاهر من التعليل الآتي عقليين كانا أو نقليين، أو مختلفين، إذ لو جاز تعارضهما ثبت مدلولهما فيجتمع المتنافيات[1] وأقول: كذا عبروا، ولعل المراد: لجاز ثبوت مدلولهما إذ اللازم لجوازهما، هو جواز ثبوت مدلولهما، دون نفس ثبوته كما لا يخفى، إذ قد يجوز التعارض لكنه لا يقع فلا يثبت مدلولهما ، وجواز ثبوت مدلولهما محال لاستحالة انقلاب الممتنع ممكنًا اللازم له ، وملزم المحال محال فلا يوجد قطعيان متنافيان. أي سواء تساويا في العموم أو الخصوص أو لا كما هو ظاهر.

نعم، إن كان أحدهما ناسخًا للآخر جاز وجودهما، لانتفاء المحذور المذكور وهذا شامل للمختلفين بالعموم والخصوص، فينسخ المتقدم المتأخر منهما، فإن تأخر العام نسخ الخاص ، أو الخاص نسخ مقداره من العام، وهو ظاهر[2] وإن لم أره فمحل تقديمهم الخاص تقدم أو تأخر في غير القطعيين دلالة، بخلاف القطعي والظني فيتعارضان ، لكن يقدم القطعي لقوته كما قاله التاج السبكي في شرح المنهاج[3] .

---

(١) انظر: إحكام الأحكام للآمدي (٣٢٣/٤) المستصفى للغزالي (١٣٧/٢) نهاية السول للإسنوي (١٥١/٣) المحصول للرازي (٤٤٥/٢).

(٢) انظر: المستصفى للغزالي (٣٩٣/٢) المحصول للرازي (٤٥٠/٢ - ٤٥٣) فواتح الرحموت (١٨٩/٢) حاشية التلويح على التوضيح (١٠٤/٢).

(٣) انظر: الإبهاج للسبكي (٢١٣/٣).

وأقول: ظاهره تقديم القطعي، وإن لم يتساويا في العموم والخصوص، ووجهه، كما يعلم مما سبق في نسخ المتواتر بالآحاد وتخصيصه به أنه لا يلغى القاطع بالمظنون فيتقدم العام القطعي الدلالة على كل فرد، على الخاص الظني الدلالة، وبهذا يخص أيضًا تقديمهم الخاص. فليتأمل.

قال الشارح في شرح جمع الجوامع: وهذا في النقليين، وأما قول ابن الحاجب: لا تعارض بين قطعي وظني لانتفاء الظن ، أي عند القطع بالنقيض كما تممه المصنف وغيره، فهو في غير النقليين، كما إذا ظن أن زيدًا في الدار لكون مركبه وخدمه ببابها، ثم شوهد خارجها ، فلا دلالة للعلامة المذكورة على كونه في الدار حال مشاهدته خارجها فلا تعارض بينهما بخلاف النقليين، فإن الظني منهما باقٍ على دلالته حال دلالة القطعي، وإنما قدم عليه لقوته. انتهى[1] .

أما القطعيان من حيث السند فقط فيجوز تعارضهما كالظنيين والمختلفين، ولا يقدم في المختلفين القطعي كما هو ظاهر من نسخ المتواتر وتخصيصه بالآحاد كما لا يقدم في القطعيين وأحدهما كتاب والآخر سنة الكتاب بل يستويان[2] .

وهذه الأقسام الثلاثة هي التي يجري فيها جميع الأحكام التي ذكرها المصنف، فاللائق حمل كلامه عليها دون غيرها مما تقدم من القطعيين دلالة والمختلفين كذلك لامتناع تعارض الأول إلا مع النسخ ، وتقديم القطعي في الثاني مطلقًا.

---

(١) انظر: شرح الجلال المحلى على جمع الجوامع (٢/٣٥٩).

(٢) وصححه إمام الحرمين. انظر: البرهان (٢/١١٤٢). وصححه التاج السبكي. انظر: جمع الجوامع (٢/٣٦٢).

إذا تعارض نطقان فلا يخلو : إما أن يكونا عامين ، أو خاصين أو أحدهما عامًا والآخر خاصًا، أو كل واحد منهما عامًا من وجه خاصًا من وجه آخر. ....

فقوله: (**إذا تعارض نطقان**) أي قولان ظنيان دلالة، بأن دل كل منهما على جميع منافي جميع ما دل عليه الآخر، أو بعضه، سواء كانا قطعيين، أو مختلفين باعتبار السند أو لا واحترز بالنطقين عن الفعلين فلا يتعارضان.

كما جزم به في المختصر والمنهاج[١] وفيه بحث ذكرناه في الآيات البينات[٢] وعن الفعل والقول وفي تعارضهما تفصيل مذكور في المطولات، وأطلنا فيه مع زيادة في الآيات البينات فليراجع[٣] .

(**فلا يخلو**) أي حالهما من واحد من أربعة أمور لأنهما (**إما أن يكونا عامين**) متساويين في العموم بأن يصدق كل منهما على كل ما يصدق عليه الآخر. (**أو**) يكونا (**خاصين**) متساويين في الخصوص كذلك (**أو**) يكون (**أحدهما خاصًّا**) بالنسبة إلى الآخر[٤] .

بأن يصدق على بعض ما يصدق عليه الآخر فقط، سواء كان عامًا في نفسه أولاً ويكون الآخر عامًّا بالنسبة للأول، بأن يصدق على جميع ما يصدق عليه الأول وعلى غيره أيضًا، (**أو**) يكون (**كل واحد منهما**) بالنسبة للآخر (**عامًّا من وجه**) وباعتباره أن يصدق عليه، باعتبار ذلك الوجه على ما يصدق عليه الآخر باعتباره وعلى غيره، و(**خاصًّا من وجه**) بأن يصدق باعتبار ذلك الوجه على بعض ما يصدق عليه الآخر[٥] .

---

(١) انظر: مختصر المنتهى لابن الحاجب (٢/٢٦) نهاية السول للإسنوي (٣/٢٠٤).

(٢) انظر: الآيات البينات (٣/١٧٨).

(٣) انظر: الآيات البينات (٣/١٧٨).

(٤) انظر: المحصول للرازي (٢/٤٥٠ - ٤٥٣) نهاية السول للإسنوي (٣/١٦٠).

(٥) انظر: المحصول للرازي (٢/٤٥٣) نهاية السول للإسنوي (٣/١٦١).

ولقائل أن يقول: بقي قسم خامس: وهو أن يكونا متباينين كليًّا، لا يقال: الكلام في المتعارضين، ولا يكونان متباينين لأنا نمنع ذلك بل قد يكونان متباينين باعتبار ما يفهم منهما بواسطة ما اقترن بهما من نحو قيد أو علة.

كما لو قيل: اقتلوا مشركي بلد كذا لكفرهم، وقيل: لا تقتلوا مشركي بلد كذا، إشارة لبلدة أخرى لعهدهم، وكان للأولى أيضًا عهد، فإن مشركي البلدة الأولى، ومشركي البلدة الثانية متباينان كليًّا إذ لا يصدق واحد منهما على شيء مما يصدق عليه الآخر، مع أن المفهوم من الجملة الأولى بواسطة التعليل فيها، قتل مشركي البلدة الثانية، والمفهوم من الجملة الثانية بواسطة التعليل فيها عدم قتل مشركي البلدة الأولى، فلا بد من بيان حكم ذلك، ولا يخفى أن الموصوف بالتعارض هو الحكم، وبالعموم وغيره متعلقة، لا أن الموصوف بهما واحد كما قد يتوهم من العبارة.

ويمكن أن يجاب: بأن التعارض في الحقيقة فيما فهم من تعليل الجملتين، وهو أن الكافر يستحق القتل، والمعاهد لا يستحق، وذلك من قسم ما لو كان أحدهما عامًّا والآخر خاصًّا.

(**فإن كان عامين**) متساويين في العموم، فإما أن يمكن الجمع بينهما، بأن يمكن حمل كل منهما على حال مغايرًا لما حمل عليه الآخر، لا مانع شرعًا من الحمل عليه. أو لا يمكن الجمع بينهما، بأن لا يمكن ذلك، (**فإن أمكن الجمع بينهما يجمع**) وجوبًا بينهما (بحمل كل منهما على حال) مغايرًا لما حمل عليه الآخر، لا مانع شرعًا من الحمل عليه، وإن أمكن الترجيح بينهما بأن ظهر مرجح أحدهما على الآخر، فعلم أنه إذا أمكن كل من الجمع والترجيح كان الجمع أولى وهو الأصح، لأن فيه عملاً بهما، وفي الترجيح عمل بأحدهما[1] .

---

(١) انظر: نهاية السول للإسنوي (٣/١٦١).

وينبغي فيما لو تعارض وجوه يمكن الحمل على كل منها أن ينظر في المرجح، ولا يحمل على بعضها بمجرد التشهي[1] (مثاله) أي مثال المذكور من العامين اللذين أمكن الجمع بينهما ، أو مثال إمكان الجمع بينهما ، فقوله (حديث) على حذف مضاف أي إمكان حديث بمعنى الإمكان الذي فيه، وهو بترك التنوين لإضافته إلى ما بعده إضافة بيانية أو من إضافة الأعم بالتنوين إلى إبدال ما بعده منه. «**شر الشهود الذي يشهد قبل أن يستشهد**»[2] أي: من غير أن يطلب منه الشهادة.

وحديث: «**خير الشهود الذي يشهد قبل أن يستشهد**»[3] فإن الموصول فيهما عام في كل شهادة بدون استشهاد ، وقد حكم على أحدهما بالشرية وعلى الآخر بالخيرية، وهما متنافيان، لكن أمكن الجمع بينهما بحمل كل منهما على حال (فحمل الأول على ما إذا) أي على حال كائن وقت (كان من له الشهادة) وهو مدعي المشهود به (عالمًا بها) من حيث تحمل الشاهد لها، وهو كون من له الشهادة عالمًا بها لعدم الحاجة إلى المبادرة حينئذ وحمل (الثاني على ما إذا) أي على حال كائن وقت (لم يكن) من له الشهادة (عالمًا بها) . كذلك ، وهو كونه غير عالم بها فيخبره بها ليستشهده عند القاضي إن أراد للحاجة إلى المبادرة حينئذ ، وإنما حملنا هنا الشهادة قبل الاستشهاد على إعلام المشهود له بها، لأن المبادرة عند القاضي تقتضي ذمها وردها مطلقًا.

---

(١) انظر: نهاية السول للإسنوي (٣/١٦٠).

(٢) أخرجه البخاري في الإيمان والنذور ح (٦٣١٧) ومسلم في فضائل الصحابة ح(٢١٠- ٢١٥).

(٣) أخرجه مسلم في الأقضية ح(١٧١٩/١٩).

وعلى هذا فقد يشكل هذا التمثيل إذ لم يتوارد الحديثان على أمر واحد؛ لأن الأول في أداء الشهادة عند القاضي، والثاني في إعلام المشهود له بها، ولا تعارض بين هذين.

ويجاب بأن حمل الشهادة في الثاني على الإعلام من جملة الحمل الدافع للتعارض. فتأمل.

قال النووي: ويلتحق به أي بما إذا لم يكن من له الشهادة عالمًا بها من كانت عنده شهادة حسبة، وهي الشهادة بحقوق الله تعالى، فيأتي القاضي ويشهد بها فهذا ممدوح، إلا إذا كانت شهادة بحد إذ المصلحة في الستر. انتهى.

وهذا الحديثان، رواهما الشيخان لكن لا بهذا اللفظ، بل بمعناه، فإن (الثاني) منهما رواه مسلم بلفظ بالتنوين وتركه على ما تقدم في حديث (ألا) حرف تنبيه (أخبركم بخير الشهود) فكأنهم قالوا: أخبرنا، فقال: هو الذي يأتي بشهادته يعني يخبر بها المشهود له (قبل أن يسألها) أي من غير أن يسأله المشهود له عنها، ويطلب منه أداءها (والأول متفق) من الشيخين (على معناه) متعلق بمتفق (في حديث) حال من معناه ، وفيه التنوين ، وتركه على ما تقدم «**خير القرون قرني**» وفي رواية : «**خير الناس قرني، ثم الذين يلونهم**» أي: قرني؛ لأن المراد به الناس كما سيأتي وقوله: (إلى قوله) متعلق بمحذوف أي إقراء أو إلى هذا القول أي ثم الذين يلونهم ثم يكون بعدهم قوم يشهدون يؤدون شهادتهم قبل أن يستشهدوا . من غير أن يطلب منهم أداؤها.

قال الإمام النووي -رحمه الله تعالى-: اتفق العلماء على أن خير القرون قرنه -صلى الله عليه وسلم- والمراد: أصحابه، وقد قدمنا أن الصحيح الذي عليه الجمهور أن كل مسلم. رأى النبي -صلى الله عليه وسلم- ولو ساعة، فهو من أصحابه.

ورواية «**خير الناس**» على عمومها، والمراد جملة القرن، ولا يلزم منه تفضيل الصحابي على الأنبياء -صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين- ولا أفراد الناس على مريم وآسية - رضي الله تعالى عنهما - بل المراد جملة القرن بالنسبة إلى كل قرن. انتهى[1] .

وكان حاصله أن التفضيل بين جمل القرون من غير نظر لأفرادها، وأنه لا مانع من أن يكون جملة القرن الخالي عن نبي خيراً من جملة قرن فيه نبي أو أكثر من نبي.

وكان وجهه: أن الخالي قد يكثر فيه فعل الخير والاستقامة لكثرة القائمين بذلك منه، بخلاف غير الخالي لقلة القائمين بذلك منه. أو انعدام القيام بذلك مما عدا النبي. فليتأمل.

وكان يمكن أن يكون المراد التفضيل بين قرنه وما بعده فقط من غير تعرض لما قبل ذلك من القرون، ثم قال الإمام النووي: قال القاضي:

واختلفوا في المراد بالقرن هنا، فقال المغيرة: قرنه: أصحابه، والذين يلونهم: أبناؤهم، والثالث: أبناء أبنائهم.

وقال شهر بن حوشب: قرنه: ما بقيت عين رأته، والثاني: ما بقيت عين رأت من رآه ثم كذلك، وقال غير واحد: القرن: كل طبقة مقترنين في وقت، وقيل: هو لأهل مدة بعث فيها نبي طالت مدته فيها أم قصرت.

وذكر الحربي الاختلاف في قدره بالسنين من عشر سنين إلى مائة وعشرين، ثم قال: وليس منه شيء واضح، ورأى أن القرن كل أمة هلكت، فلم يبق منها أحد ، وقال الحسن وغيره: القرن عشر سنين ، وقتادة: سبعون، والنخعي : أربعون ، وزرارة بن أوفى : مائة وعشرون، وعبد الملك ابن عمير: مائة، وقال ابن الأعرابي: هو الوقت. هذا آخر نقل القاضي.

---

(١) انظر: شرح صحيح مسلم للنووي (١٦/٨٤-٨٥).

والصحيح: أنه قرنه عليه الصلاة والسلام أصحابه، والثاني: التابعون، والثالث: تابعوهم. انتهى[1] .

فإن قلت: من أين دل حديث «**خير القرون**..» المذكور على أن من شهدوا قبل أن يستشهدوا شر الشهود؟ ثم كيف يصح ذلك مع أن شهود الزور أقبح حالاً وأعظم جرمًا؟ بل لا إثم في المبادرة، وشهادة الزور من أكبر الكبائر.

قلت: وجه الدلالة كون السياق لذمهم، والحكم بالأشرية بالنسبة للشهادات الحقة أو على المبالغة.

(**وإن لم يمكن الجمع بينهما**) لعدم إمكان حمل كل منهما على الحال المذكور (**يتوقف**) أي وجوبًا (**فيهما**) (أي) عن العمل بواحد منهما (**إن لم يعلم التاريخ**) بينهما بأن لم يعلم بينهما تقارن ولا تأخر في الورود عن الشارع سواء كانا مما يقبل النسخ أو لا كما شمله إطلاقه. وهو ظاهر، ويستمر التوقف (إلى أن يظهر مرجح أحدهما) على الآخر فيعمل به.

فإن لم يترجح أحدهما على الآخر، بأن تساويا في سائر المرجحات تخير المجتهد كما صرح به الإسنوي نقلاً عن المحصول[2] في الظنيين حيث قال: الثاني : أي من أحوال المتساويين في القوة، أي باشتراكهما في العلم أو الظن، والعموم أي بأن يصدق كل منهما على ما يصدق عليه الآخر أن يجهل المتأخر منهما فلم يعلم عينه ، فينظر.

---

(١) انظر: شرح صحيح مسلم للنووي (١٦/٨٥).

(٢) خلافًا للسادة الحنفية القائلين بوجوب التحري. انظر: فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت (٢/١٩٣) تيسير التحرير (٣/١٣٧).

فإن كانا معلومين فيتساقطان، ويجب الرجوع إلى غيرهما؛ لأن كلاً منهما يحتمل أن يكون هو المنسوخ احتمالاً على السواء، وإن كانا مظنونين: وجب الرجوع إلى الترجيح فيعمل بالأقوى ، فإن تساويا تخير المجتهد، هكذا صرح به في المحصول. انتهى[١] .

وأراد بجهل عين المتأخر منهما: ما يعم جهل نفس المتأخر بدليل أنه حصر الأحوال في ثلاثة، واقتصر في مقابلة هذا الحال على ما إذا علم أن أحدهما متأخر في الورود، وعلم بعينه ، وما إذا علم تقارنهما فإنه لو لم يرد ذلك زادت الأحوال على الثلاثة، لكن ما أطلقه من تساقط المعلومين، والترجيح في غيرهما يقتضي عدم جريان الترجيح في المعلومين، وبه صرح التاج السبكي بعد ذلك في المتقارنين نقلاً عن المحصول أيضًا، حيث قال: الثالث: أن يعلم تقارنهما، وقد ذكره في المحصول، فقال: إن كانا معلومين وأمكن التخيير فيهما تعين القول به فإنه إذا تعذر الجمع لم يبق إلا التخيير، قال: ولا يجوز أن يرجح أحدهما أي المعلومين على الآخر بقوة الإسناد لما عرف، أن المعلوم لا يقبل الترجيح ، ولا أن يرجح أيضًا بما يرجع إلى الحكم، ككون أحدهما للحظر مثلاً؛ لأنه يقتضي طرح المعلوم بالكلية، وهو غير جائز. انتهى[٢] .

لكن يخالفه ما أشار إليه الشارح هنا من إطلاق العمل بالترجيح، وتمثيله كغيره الآتي بالآيتين مع الترجيح بينهما مع أنهما من المعلومين، لأن الظاهر أنه أراد بالمعلومين معلومي المتن فقط ، إذ معلوما الدلالة أيضًا لا يقع بينهما تعارض كما تقدم، والكلام في المتعارضين، وإطلاق جمع الجوامع قوله: وإن تقارنا فالتغيير إن تعذر الجمع والترجيح. انتهى.

---

(١) انظر: المحصول للرازي (٢/٤٥١) نهاية السول للإسنوي (٣/١٦١).

(٢) انظر: المحصول للرازي (٢/٤٥١ – ٤٥٢) نهاية السول للإسنوي (٣/١٦١).

وقد صرح هو أيضًا بعد ذلك في الكلام على ما إذا كان بينهما عموم وخصوص من وجه نقلاً عن المحصول بجريان الترجيح في المعلومين[1] .

حيث قرر فيما بينهما عموم وخصوص من وجه أنه يطلب الترجيح بقوة الإسناد بينهما، ثم قال : ولا فرق في ذلك أن يكونا قطعيين أو ظنيين، لكن في الظنيين يطلب الترجيح بقوة الإسناد وبالحكم، ككون أحدهما للحظر مثلاً على ما سيأتي، وأما في القطعيين فلا يمكن الترجيح بقوة الإسناد كما نبه عليه في المحصول[2] بل يرجح بالحكم كالتحريم مثلاً، لأن الحكم بذلك يعني بالتقديم بهذا الوجه طريقة الاجتهاد وليس في ترجيح أحدهما على الآخر بالاجتهاد اطّراح الآخر قال: بخلاف ما إذا تعارضا من كل وجه[3] ومراده بالتعارض من كل وجه، ما إذا علمنا أنهما متقارنان، فإنه لا يجوز أن يرجح أحدهما على الآخر أصلاً كما تقدم ذكره.

لكنه أشار إلى الفرق بين هذا القسم وما تقدم بقوله: وليس في تقديم أحدهما على الآخر بالاجتهاد اطّراح للآخر أي : بالكلية، بخلاف ما تقدم؛ لأن التعارض في جميع مدلوله فليزمه اطراحه بالكلية، وعدم العمل بالحكم في شيء منه.

ولقائل أن ينازع في هذا الفرق: بأنه لا محذور في لزوم اطّراح المعلوم بالكلية لأنه لمقتضيه كما في النسخ، مع أن المطروح هو الحكم وليس معلومًا، لأن الكلام في معلوم السند فقط، كما سبقت الإشارة إليه.

ثم رأيت النقشواني صرح بأن المراد بالمعلوم هنا معلوم السند، وبأنه يمكن الترجيح في المعلومين.

---

(١) انظر: المحصول للرازي (٢/٤٥٢).

(٢) انظر: المحصول للرازي (٢/٤٥٢).

(٣) انظر: المحصول للرازي (٢/٤٥٢).

حيث قال اعتراضًا على الإمام فيما تقدم عنه في المظنونين: إذا كانا مظنونين و لم يعلم التاريخ، وتساويا في القوة فقد احتمل في كل واحد منهما أن يكون ناسخًا بأن كان متأخرًا، وقد حكم في هذا الاحتمال في المعلومين بالتساقط، فلم لا يحكم به هاهنا [عملاً بالموجب أو] لأجل احتمال النسخ، فإنه كان موجبًا للتساقط تعين هاهنا عملاً بالموجب، أو لا يكون موجبًا فلا يحمل بالتساقط في المعلومين مع أن طرح المعلوم أشد ، وقد حكم به مع أنه يمكن الترجيح في المعلومين، لأن المراد بالمعلومين معلوما السند.

وقد يكون للعامين عوارض نحو كون أحدهما مخصوصًا دون الآخر، أو أحدهما أكثر قبولاً للتخصيص من الآخر، لكثرة صوره ، أو لفظ التعميم في أحدهما لام التعريف والآخر واو جمع، أو أحدهما مذكورًا بما والآخر ظاهر بكل، ولفظ كل أقوى دلالة على العموم.

وقد تكون دلالة أحدهما نصًّا، والآخر ظاهر، أو السند معلوم فيهما[1] فمتى وقع التعارض بين معلومين أو مظنونين وقع الترجيح بهذه الأمور أو بين مقطوع ومظنون، ودلالة المقطوع ظاهرة.

والمظنون نص، لأن ما في أحدهما من القوة يصير جابرًا لما فيه من الضعف فيتعادلان وعلى هذا لا يصير تقسيم المصنف أي الإمام حاصرًا، وبهذا يظهر أن قوله: إن كانا خاصين.

فالتفصيل فيه كما في العامين لا يتم على ما ذكرناه، من أن العامين فيهما وجوه من الترجيح [كما تقدم، ولا يتأتى في الخاصين من جهة الاختلاف في صيغ العموم. انتهى].

---

(١) انظر : شرح الجلال المحلى على جمع الجوامع (٢/٣٦٧) الآيات البينات (٤/٢٢١ - ٢٢٢).

....

تنبيه: اقتصر المصنف والشارح في هذا القسم -أعني ما إذا لم يمكن الجمع ، وجهل التاريخ - على إطلاق الترجيح و لم يتعرضا للرجوع إلى غير المتعارضين وعكس في جمع الجوامع فأطلق الاقتصار على الرجوع إلى الغير، حيث قال: وإن جهل التاريخ، وأمكن النسخ يرجع إلى غيرهما (وإلا) أي: وإن لم يمكن النسخ تخير الناظر إن تعذر الجمع والترجيح. انتهى[1] .

نعم: إن رجع قوله : إن تعذر إلى آخره. إلى ما قبل (إلا) أيضًا أفاد تقديم كل منهما على الرجوع لغيرهما ويوجه: بأن الجمع فيه عمل بهما، والترجيح فيه عمل بأحدهما ، فهما أولى من إسقاطهما اللازم على الرجوع لغيرهما وقد يؤخذ ذلك من تعليل الشارح قوله: رجع إلى غيرهما، بقوله: لتعذر العمل بواحد منهما، إذ مع إمكان الجمع والترجيح، لا تعذر، وعبارته شاملة لكل من المعلوم والمظنون، ويؤيد الشمول ما تقدم عن النقشواني. فليتأمل في المقام.

(مثاله) أي مثال المذكور، وهو ما إذا لم يمكن الجمع بينهما، و لم يعلم التاريخ وظهر مرجح أحدهما، أو مثال عدم إمكان الجمع بينهما إلى آخره، فلا بد من المسامحة في قوله (قوله تعالى) عطفًا على الأزواج في قوله تعالى: ﴿**والذين هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم**﴾[المؤمنون:٥ - ٦]. وقوله تعالى عطفًا على الأمهات في قوله تعالى: ﴿**حرمت عليكم أمهاتكم**﴾، ﴿**وأن تجمعوا بين الأختين**﴾ [النساء:٢٣] فالأول يجوز جمع الأختين في الاستمتاع (بملك اليمين) لشموله لهما.

(والثاني يحرم ذلك) الجمع لشمول الأختين فيه للأختين المملوكتين [فتعارضا في الأختين المملوكتين] و لم يمكن الجمع بينهما، و لم يعلم التاريخ فتوقف فيهما إلى أن ظهر المرجح وهو الاحتياط.

---

(١) انظر: شرح الجلال المحلى على جمع الجوامع (٢/٣٦٢).

(فرجح التحريم) الذي هو مقتضى الثاني على الحل الذي هو مقتضى الأول (لأنه أحوط) إذ العمل بمقتضاه يخلص عن المحذور يقينًا بخلاف العمل بالحل لاحتماله المحذور فيقع فيه وفي البيضاوي في قوله: ﴿**وأن تجمعوا بين الأختين**﴾[النساء:٢٣] والظاهر أن الحرمة غير مقصورة على النكاح، فإن المحرمات المعدودة كما هي محرمة في النكاح فهي محرمة في ملك اليمين، ولذلك قال عثمان وعلي -رضي الله عنهما- حرمتهما آية وأحلتهما آية يعنيان هذه الآية وهي قوله: ﴿**أو ما ملكت أيمانكم**﴾ .

فرجح عليّ التحريم، وعثمان التحليل، وقوله أظهر؛ لأن آية التحليل مخصوصة في غير ذلك، ولقوله -عليه الصلاة والسلام- : «**ما اجتمع الحلال والحرام إلا غلب الحرام**»[1]. انتهى.

(**إن علم التاريخ**) بأن علم بينهما تقارن، أو تأخر في الورود، فإن علم بينهما تقارن.

يخير الناظر بينهما في العمل إن تعذر الجمع بينهما أي: كما هو الغرض وتعذر الترجيح بينهما بأن تساويا من كل وجه، وإلا وجب الممكن منهما[2] .

---

(١) قال الحافظ العجلوني: قال ابن السبكي في الأشباه والنظائر نقلاً عن البيهقي: رواه جابر الجعفي عن ابن مسعود، وفيه ضعف، وانقطاع. وقال الزين العراقي في تخريج منهاج الأصول: لا أصل له، وأدرجه ابن مفلح في أول كتابه في الأصول فيما لا أصل له. انظر: كشف الخفاء (٢/٢٣٦) برقم (٢١٨٦).

(٢) انظر: المستصفى للغزالي (٢/٢٩٣) المحصول للرازي (٢/٤٥١) نهاية السول للإسنوي (٣/١٦١) شرح الجلال المحلى على جمع الجوامع (٢/٣٥٩).

....

فإن أمكننا قدم الجمع، هذا ما في جمع الجوامع، وشرحه للشـــــارح[1] وهو شامل للمعلومين، والمظنونين، وهو متجه؛ لأن الكلام في علم المتن دون المدلول والتعارض إنما هو في المدلول، وهو ظني كما تقدمت الإشارة إليـــه، وشمل كلامهما في هذا القسم ما يقبل النسخ، وما لا يقبله، وهو ظاهر.

قال في المحصول في المعلومين: أما إذا علم أنهما تقارنا فـــإن أمكـــن التخيير بينهما تعين القول به فإنه إذا تعذر الجمع لم يبق إلا التخيير، ولا يجوز أن يرجح أحدهما على الآخر إلى آخره[2] .

قال النقشواني: يرد عليه أنه لم يذكر حكم تعذر التخيـــير بينهمـــا، والقول بالتخيير يفضي إلى ترك العمل بكل واحد منهما ، ولأن مدلولهما إذا لم يكن قابلاً للنسخ كما في الأخبار والآيات الواردة في صفات الله تعـــالى فيتعين العمل بأحدهما عيناً ويترك الآخر فلا تخيير. انتهى[3] .

ولما قال في المحصول: فيما إذا علم تقدم أحد المعلومين على الآخر وإن كان مدلولهما غير قابـــل للنسخ فيتساقطان ويجب الرجـــوع إلى دليـــل آخر[4] .

قال -أعني النقشواني-: لا يستقيم بل يمتنع العمل بالمتـــأخر ويعمـــل بالمتقدم، كما كان قبل ورود المتأخر؛ لعدم صلاحيـــة المتـــأخر للنســـخ. انتهى[5].

---

(١) انظر: شرح الجلال المحلى على جمع الجوامع (٣٦٢/٢).

(٢) انظر: المحصول للرازي (٤٥١/٢).

(٣) انظر: نهاية السول للإسنوي (١٦٠/٣).

(٤) انظر: المحصول للرازي (٤٥٠/٢).

(٥) انظر: الإبهاج للسبكي (٢٢٨/٣).

ففرق فيما لا يقبل النسخ من المعلومين بين المتقارنين وغيرهما، وفي هذه التفرقة نظر واضح ، وقد تقدم منازعته المحصول في عدم قبول المعلومين للترجيح على وفق ما أطلقه في جمع الجوامع وشرحه[1] .

وقوله السابق: فيتعين العمل بأحدهما عيناً، لعل المراد منه التعيين بالترجيح، وإن تعذر احتمل التخيير عنده على وفق ما يأتي عن جمع الجوامع عند جهل التاريخ. فليتأمل[2] .

وإن علم بينهما تأخر، وعلم عين المتأخر و لم ينس فإن كان مما لا يقبل النسخ أي كصفات الله تعالى كما قاله النقشواني فقال في المحصول في المعلومين فيتساقطان ويجب الرجوع إلى دليل آخر[3] .

و لم يتعرض لما لا يقبل النسخ من المظنونين بل أطلق أنه إذا نقل تقدم أحد المظنونين على الآخر كان المتأخر ناسخاً.

وفي حواشي شيخ الإسلام: ثم ظاهر أنه محل ذلك أي النسخ إذا علم المتأخر إذا قبل المتقدم النسخ، وإلا فإن كان أحدهما قطعيًا والآخر ظنيًا قدم القطعي، أو ظنيين طلب الترجيح، ويحتمل تقديم الأول لسبقه، أو عدم قبوله للنسخ. انتهى.

وما ذكره في الظنيين أنه يطلب الترجيح، صرح به المصنف في شرح المنهاج وما ذكره، إذا كان أحدهما قطعيًا أنه يقدم ظاهره، سواء أراد قطعي الدلالة لما تقدم في أول الفصل عن شرح المنهاج للمصنف.

---

(١) انظر: شرح الجلال المحلى على جمع الجوامع (٢/٣٥٧).

(٢) انظر: شرح الجلال المحلى على جمع الجوامع (٢/٣٥٧ - ٣٦٢).

(٣) انظر: المحصول للرازي (٢/٤٥٠) نهاية السول للإسنوي (٣/١٦٠ - ١٦١).

وعلى هذا فإنما سكت عن القطعيين، لأنه لا يقع بينهما تعارض[1] أو أراد قطعي المتن فقط إذ قطعية المتن فقط من المرجحات كما صرح به غير واحد في أصل المسألة. كالآمدي.

حيث قال: الأول أي من الترجيحات العائدة إلى نفس الرواية: أن يكون أحد الخبرين متواترًا ، والآخر آحادًا، فالمتواتر لتيقنه أرجح من الآحاد لكونه مظنونًا. انتهى[2] .

وتبعه ابن الحاجب فقال: وبالمتواتر على السند. انتهى[3] .

وتقديم المتواتر حيث لا نسخ، ولا تخصيص، كما هو معلوم من مباحثهما ، وسكت على هذا عن القطعيين، ويتجه فيهما التساقط والرجوع لغيرهما إن تعذر الترجيح بناء على دخوله في القطعيين، كما شمله كلام جمع الجوامع، وفاقًا لنزاع النقشواني للإمام كما تقدم.

وإن كان مما يقبل مدلوله النسخ في (**نسخ**) حكم (**المتقدم**) ولو قطعيًا من الكتاب (**بالمتأخر**) بينهما ولو سنة آحاد[4] (كما) أي كالنسخ الذي (في آيتي عدة الوفاة) والنسخ الذي (في آيتي المصابرة) للعلم بعين المتأخر من الآيتين في الموضعين (وقد تقدمت) الآيات (الأربع) في مبحث النسخ، وتقدم الكلام عليها.

---

(١) انظر: المحصول للرازي (٢/٤٤٥) المستصفى للغزالي (٢/١٣٧) نهاية السول للإسنوي (٣/١٥٧) إحكام الأحكام للآمدي (٤/٤٢٣).

(٢) انظر: إحكام الأحكام للآمدي (٤/٣٣٠).

(٣) انظر: مختصر المنتهى لابن الحاجب (٢/٣١٠).

(٤) وقيل: بالمنع لئلا يؤدي إلى إسقاط المتواتر بالآحاد في بعض الصور، انظر: المستصفى للغزالي (٢/٣٩٣) المحصول للرازي (٢/٤٥١) الآيات البينات (٤/٤١٠) فواتح الرحموت (٢/١٨٩).

وكذلك إن كانا خاصَّين، فإن أمكن الجمع بينهما يجمع ....

(**وكذلك**) أي ومثل النطقين إن كانا عامين، النطقان (**إن كانا خاصين**) أي فيما تقدم فيهما من وجوب الجمع بينهما إن أمكن الجمع إلى آخره[1] .

(**فإن أمكن الجمع بينهما يجمع**) وجوبًا بينهما يحمل كل منهما على حال على ما تقدم بيانه (كما) أي : كالجمع الذي في حديث أنه -صلى الله عليه وسلم- توضأ وغسل رجليه. بإضافة حديث إلى ما بعده من إضافة الدال للمدلول (وهذا) أي أنه -صلى الله عليه وسلم- توضأ.. إلى آخره. أو حديثه (مشهور) بين العلماء، موجود في الصحيحين للبخاري ومسلم (وغيرهما) من كتب الحديث[2] وغيرها (وحديث أنه) -صلى الله عليه وسلم- توضأ ورش الماء على قدميه وهما في النعلين[3] .

فإضافة حديث إلى ما بعده كالذي قبله، وهذا (رواه النسائي والبيهقي وغيرهما) من المحدثين (فجمع) بالبناء للمفعول أي فجمع بعضهم (بينهما بأن الرش) كان في حال التجديد للوضوء: وهو إيقاع الوضوء من غير حدث لما ورد (في بعض الطرق) للحديث من (أن هذا) الوضوء (وضوء من لم يحدث).

---

(١) انظر: المحصول للرازي (٢/٤٥١) نهاية السول للإسنوي (٣/١٦١).

(٢) أخرجه البخاري في الوضوء (٣١١ - ٣١٢) ح (١٥٩) ومسلم في الطهارة (١/ ٢١٠ - ٢١١) ح(١٨/٢٣٥)، والترمذي في الطهارة (١/٦٧ - ٦٨) ح(٤٨). وأبو داود في الطهارة (١/٧٧) ح(١١٠ - ١١١). وابن ماجه في الطهارة (١/ ١٥٥) ح(٤٥٦).

(٣) أخرجه البيهقي في الكبرى في الطهارة (١/٧٣ - ٧٤) والنسائي في الكبرى في الطهارة (١/٩٣) ح(١٣٣) باب صفة الوضوء من غير حدثٍ (٨٨).

....

وقضية هذا الجمع عدم وجوب غسل الرجلين في الوضوء المجدد، وجواز الاكتفاء بالرش، والشافعية لا يقولون بذلك كما هو ظاهر من كتبهم، وجمع بعضهم بأن الوضوء الذي فيه غسل رجليه ، الوضوء الشرعي والذي فيه رشهما الوضوء اللغوي أي النظافة.

ويشكل عليه قوله: «**هذا وضوء من لم يحدث**» فإن وضوء النظافة لا يتقيد بحال عدم الحدث إلا أن يجعل معناه: من لم يجعله للحدث.

وجمع التاج بن الفركاح: بأنه غسلهما في النعلين وسمى الغسل رشًا مجازًا. انتهى.

أي: لكونه أشبه بالرش للمبالغة في تخفيفه، إشارة إلى أنه ينبغي أن يقتصد في غسلهما، وأن يغسلا غسلاً يقرب من الرش، فإنهما مظنة الإسراف في صب الماء عليهما.

نعم، قدمنا في هذا الجمع قوله: «**هذا وضوء من لم يحدث**»؛ لأن الغسل على هذا الوجه لا يختص بوضوء من لم يحدث، فليتأمل الوجه.

(وإن لم يمكن الجمع بينهما ولم يعلم التاريخ) بينهما، بأن لم يعلم بينهما تقارن ولا تأخر في الورود له (يتوقف) فيهما عن العمل بواحد منهما، ويستمر التوقف إلى ظهور مرجح لأحدهما، فيعمل به.

فإن لم يترجح أحدهما على الآخر بأن تساويا من كل وجه، يخير للناظر بينهما على ما تقدم في العامين بما فيه، وهذا شامل لما يقبل النسخ وما لا يقبله، وهو ظاهر (مثاله) أي مثال المذكور مما لا يمكن الجمع بينهما، ولم يعلم التاريخ، وظهر المرجح أو مثال عدم إمكان الجمع بينهما...إلخ. على ما سبق في نظيره.

(ما جاء) وأبدل من ما (أنه -صلى الله عليه وسلم- سئل عما يحل للرجل من امرأته) أي من الاستمتاع بها فإن الحل كالحرمة إذا أضيف للذوات كان معناه عرفًا ، ذلك كما تقرر في محله. ومن للتبعيض أو للابتداء (وهي حائض) (فقال ما فوق) محل (الإزار) من بدنها كبطنها وصدرها[1] أو أراد به نفس المحل، أو هو على ظاهره، وفوقه ما استعلى عن محله أي الاستمتاع به على ما تقرر، أي هو ذلك.

وقضيته دخول ما تحت الركبة فيما يحرم، وقد صرح الفقهاء بحله مع استدلالهم بهذا الحديث فلعلهم قاسوه على ما فوق السرة بجامع الأمن معه من الوطء ، أو حملوا ما فوق الإزار على معنى ما جاوزه وخرج عنه فيشمل ما تحت الركبة، وفيه نظر؛ لأن مطلق الإزار قد يشمل جميع ما تحت الركبة، والمسنون للرجل إلى أنصاف الساقين، ويندب للمرأة ما يسترها، أو فهموا: أن الإزار كناية عن العورة؛ لأن الإزار يتفاوت، فقد يرتفع عن السرة وقد لا يترل عن الركبة، أو لا يصل إليها فلا يجوز الضبط بنفسه بالفعل ، ويجوز أن يراد به ظاهره المجازي ، لما بين السرة والركبة فيكون المراد جواز الاستمتاع بما بين السرة والركبة من وراء حائل.

وفي الصحيحين عن عائشة -رضي الله تعالى عنها- قالت: كانت إحدانا إذا كانت حائضًا فأراد رسول الله -صلى الله عليه وسلم- أن يباشرها أمرها أن تتزر، ثم يباشرها، قالت: وأيكم يملك إربه كما كان رسول الله -صلى الله عليه وسلم- يملك إربه[2] .

نعم، هذا الاحتمال لا يناسب الخلاف الآتي في الوطء فوق الإزار فإن الظاهر أنه ليس في الوطء في الفرج بحائل. فليراجع.

---

(١) أخرجه مسلم في الحيض (١/٢٤٢) ح(١-٢/٢٩٣).

(٢) أخرجه البخاري في الحيض (١/٤٨١) ح(٣٠٢)، ومسلم في الحيض (١/٢٤٣) ح(٢٩٣).

....

(رواه) أي ما جاء إلى آخره أبو داود[1] وجاء أيضًا في الاستمتاع بالحائض أنه -صلى الله عليه وسلم- قال: «**اصنعوا**» أي بالمرأة الحائض، وهذا أمر لإباحة «**كل شيء**» من الاستمتاعات «**إلا النكاح**» أي الوطء.

رواه أي روى أنه -صلى الله عليه وسلم- قال ذلك (مسلم)[2] ومن جملته أي جملة أفراد الوطء (الوطء فيما فوق الإزار) فالحديث المذكور يجوزه، وهذا يحرمه (فتعارضا فيه) ولم يمكن الجمع بينهما، ولم يعلم التاريخ، فتوقفوا عن العمل بواحد منهما إلى أن ظهر المرجح من الاحتياط عند بعض، وأصالة الحال عند بعض آخر (فرجح بعضهم التحريم احتياطًا) ؛ لأن العمل بمقتضاه يخلص من المحذور يقينًا بخلاف العمل بمقتضى الحل كما تقدم، ورجح بعضهم الحل؛ لأنه الأصل في المنكوحة فيستصحب عند الشك في التحريم[3] هذا.

ولقائل أن يقول في كون هذين الحديثين من هذا القسم -أعني أن يكون النطقان خاصين- منع ظاهر، بل هما من القسم الرابع، وهوأن يكون كل واحد منهما عامًا من وجه وخاصًا من وجه؛ لأن منطوق الثاني عام فيما هو فوق الإزار وما تحته خاص يحل ما عدا الوطء، بل أقول: ويحرم الوطء بالمفهوم فخصوصه أمران : حل ما عدا الوطء بالمنطوق، وحرمة الوطء بالمفهوم، ومفهوم الأول عام في تحريم الوطء، وغيره خاص بما تحت الإزار وإذا خصص عموم كل منهما بخصوص الآخر ، بأن قصر مفهوم الأول على الوطء، وأخرج منه غيره أخذًا من خصوص الثاني بالمنطوق الذي هو حل ما عدا الوطء.

---

(١) أخرجه في الطهارة (١/١٧٧) ح(٢٥٨).

(٢) في الحيض (١/٢٤٦) ح١٦/٣٠٢).

(٣) وهو قول الإمام أحمد، وعكرمة ، ومجاهد ، والشعبي، والأوزاعي، وغيرهم. انظر: المغني لموفق الدين (١/٣٣٣) بداية المجتهد لابن رشد (١/٤١).

وأما خصوصه بالمفهوم الذي هو حرمة الوطء، فهو بالنسبة لمفهوم الأول من قبيل ذكر بعض أفراد العام بحكمه، وهو لا يخصص بخلاف ذكر بعض أفراده بغير حكمه ، فإنه يخصصه، كما تقدم في مبحث التخصيص من نحو تخصيص قوله تعالى: ﴿**ولا تنكحوا المشركات**﴾[البقرة:٢٢١] بقوله تعالى: ﴿**والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم**﴾[المائدة:٥] أي حل مع أن المحصنات من أفراد المشركات لكنه ذكر بغير حكمه.

وتخصيص حديث الصحيحين: «**فيما سقت السماء العشر**» بحديثهما: «**ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة**» مع أن ما دون خمسة أوسق من أفراد ما سقت السماء لكنه ذكر بغير حكمه، وقصر منطوق الثاني على ما فوق الإزار، وأخرج منه ما تحته أخذًا من خصوص مفهوم الأول ، اندفع التعارض ونتج حرمة الوطء فقط، أي في الفرج، كما هو المتبادر من الوطء كما لا يخفى، وهذا ما اختاره النووي في تحقيقه وقواه في مجموعه، وإن كان المرجح في المذهب تحريم غير الوطء أيضًا.

فإن قلت: إذا أخرج من منطوق الثاني ما تحت الإزار، لم تكن النتيجة حرمة الوطء فقط ؛ لأن ما تحت الإزار، وهو خصوص مفهوم الأول أعم من الوطء.

قلت: لكنه قيد بالوطء أخذًا من خصوص الثاني، فيؤول الحال إلى أن الخارج من منطوق الثاني ما تحت الإزار مراد منه الوطء.

فإن قلت: يرد على هذا أن حرمة الوطء مفهومة من الثاني، فلا حاجة إلى إثباتها بطريق التخصيص.

قلت: لا يضر ذلك؛ لأن غاية الأمر أنها تثبت بطريقين، طريق المفهومية، وطريق التخصيص، ولا محذور في ذلك.

فإن قلت: تقييد ما تحت الإزار بالوطء إنما استفيد من الثاني، فتخصيص الثاني بخصوص الأول، يؤول إلى تخصيص الثاني بنفسه.

قلت: ينبغي ألا يضر ذلك لأنه جاء بطريق التبع دون القصد، وبالواسطة لا بغيرها.

فإن قلت: يلزم على ذلك أن استثناء النكاح في الثاني منقطع لأن الثاني محمول على ما فوق الإزار بمقتضى التخصيص، وهو لا يشمل الوطء في الفرج.

قلت: قد يقال: لا محذور في التزام ذلك، فليتأمل في المقام، ثم ما تقرر من الفرق بين ذكر فرد العام بحكمه وذكره بغير حكمه، وأن الأول لا يخصص وأن الثاني يخصص هو حاصل كلام الأصوليين ، كما هو معلوم من كتبهم لمن له إلمام بها، ثم رأيت بعضهم وجه اختيار النووي بحاصل ما أوردناه وإن كان ما ذكرناه أتم وأبين ، كما يعلم بمراجعتها، ورأيت بعضهم رد هذا التوجيه بأنا لا نسلم أن هذا من باب التخصيص، بل من باب أن ذكر بعض أفراد العام لا يخصصه وحينئذ يتحقق التعارض ويتعين الاحتياط.

وهو غلط كما يعلم من الفرق المذكور، وذلك لأنه إن أراد العام الأول الذي هو مفهوم الحديث الأول، فإن أراد ببعض أفراده الذي لا يخصصه خصوص الحديث الثاني الذي هو ما عدا الواطئ فهو غلط؛ لأن هذا الفرد مذكور بغير حكم العام [لأن حكم العام] الحرمة وحكم هذا الفرد الحل، والفرد الذي لا يخصص ذكره العام شرطه: أن يكون مذكوراً بحكم العام، وإن أراد به النكاح الذي هو المستثنى في الحديث الثاني، لم يفد لأنه يكفي تخصيصه بالفرد الأول الذي هو ما عدا النكاح لذكره بغير حكمه، وإن أراد العام الثاني الذي هو منطوق الحديث الثاني ، وأراد بفرده خصوص مفهوم الحديث الأول، فهذا غلط أيضاً لأن هذا الفرد مذكور بغير حكم العام، لأن حكم هذا الفرد الحرمة، وحكم هذا العام الحل، ومثل ذلك تخصيص كما تقرر.

فيستفاد حينئذ أن إباحة كل شيء مقصورة بما تحت الإزار مع استثناء الوطء، وذلك يفيد أن المحرم الوطء فقط. فإن قلت: لو راعينا منطوق الأول.

قلنا: هو عام في الوطء وغيره، خاص بما فوق الإزار، وعلى هذا حض عموم كل منهما بخصوص الآخر أنتج حرمة الوطء، فوق الإزار لكن من غير تعارض فيه، وكان مفهوم الثاني باعتبار حمله على ما فوق الإزار حرمة الاستمتاع بما تحت الإزار وطأً وغير، وهذا مؤيد للمذهب وارد على اختيار النووي.

قلت: لا يصح حمل الثاني على خصوص الأول وهو ما فوق الإزار، لأن ما فوق الإزار من أفراد عموم الثاني مذكور [بحكمه لأنه مذكور بالحل] كعموم الثاني فلا يخصصه كما تبين مما تقرر.

ثم رأيت بعض مشايخنا أورد أن هذا الحديث الأول -يعني حديث مسلم- يدل على إباحة غير الوطء، أي فيما تحت السرة بالمنطوق، وقد عارضه مفهوم الثاني - يعني حديث أبي داود - والمنطوق مقدم على المفهوم قال: لكن يمكن الجواب: بجعل مفهوم الحديث الثاني مخصصًا لمنطوق الحديث الأول ، وأما ما في شرح الورقات من أن استثناء النكاح في الحديث الأول عام فيما فوق السرة وتحتها، فيتعارض مع منطوق الحديث الثاني في الوطء الكائن فوق الإزار.

فالجواب عنه: أن النكاح محمول على الوطء في الفرج فلا تعارض، واعلم أنك إذا حققت النظر علمت أن الذي في المجموع بين ذلك، لأن مفهوم الحديث الثاني فيه عموم وخصوص، فعمومه من حيث شمول الوطء وغيره، وخصوصه من حيث الاختصاص بما تحت الإزار، وكذا الحديث الأول في منطوقه عموم من حيث شمول الذي تحت الإزار وغيره، وخصوص من حيث حل ما عدا الوطء، فإذا جعلت خصوص كل منهما قاضيًا على عموم الآخر نتج منه تحريم الوطء خاصة. فليتأمل.

وما ذكره أولاً فيه بحث من وجهين:

الأول: أن المرجح في الأصول أنه إذا كان في المنطوق عموم خصصه مفهوم المخالفة[1].

ولا يقدم المنطوق عليه فكيف جزم الشيخ بالإيراد؟ وذكر الجواب بعبارة الإمكان الدال على ضعف الجواب وبعده.

والثاني: أنه اقتصر في الجواب على أن مفهوم الحديث الثاني مخصص لمنطوق الحديث الأول ، فإن أراد مع ذلك أن خصوص الأول ، وهو حل ما عدا النكاح مخصص لمفهوم الحديث الثاني كما تقتضيه القاعدة وسيشير إليه في كلامه الثاني صار مقتضى الإيراد وجوابه واحد، وهو حرمة الوطء فقط، فلا معنى للإيراد والجواب وإن لم يرد مع ذلك ما ذكر فلا وجه له مع اقتضاء القاعدة إرادته كما اعترف به في كلامه الثاني ، فكان ينبغي الابتداء بالكلام الثاني، والاقتصار عليه.

ورأيت بعضهم ذكر ما حاصله أنه خص بمفهوم الحديث الأول- يعني حديث أبي داود- عموم الثاني، وأنه إنما لم يجعل الثاني مخصصاً لمفهوم الأول حتى لا يحرم إلا الوطء، لأنهما تعارضا فيما بين السرة والركبة ما عدا الوطء، فإن الأول حرمه، والثاني أباحه، وإن لم يمكن الجمع، فرجح التحريم احتياطًا . انتهى[2] .

ويرده : أن الأول حرمه بعمومه ، لكن يجب تخصيص ذلك العموم بخصوص الثاني الذي هو حل ما عدا الوطء.

---

(١) انظر : المستصفى للغزالي (٢/١٠٥) المحصول للرازي (١/٤٤٠) إحكام الأحكام للآمدي (٢/٤٧٨) نهاية السول للإسنوي (٢/١٢٦) فواتح الرحموت (١/٣٥٣) حاشية التلويح على التوضيح (١/١٤٢).

(٢) انظر: شرح المهذب (٢/٣٦٠).

كما اقتضته القواعد الأصولية، وبذلك يظهر اندفاع التعارض وإمكان الجمع بتخصيص عموم كل بخصوص الآخر، وذلك ينتج حرمة الوطء فقط. فليتأمل.

(وإن علم التاريخ) فإن علم تقارنهما في الورود عن الشارع خير الناظر بينهما في العمل، إن تعذر الترجيح، وإن علم تأخر أحدهما عن الآخر، فإن كان مما لا يقبل مدلوله النسخ فعلى ما تقدم في نظيره عن المحصول[1] وحواشي شيخ الإسلام، وإن كان مما يقبل مدلوله النسخ، (نسخ) حكم المتقدم بالمتأخر، (كما) أي كالنسخ الذي (تقدم في حديث زيارة القبور) من نسخ المنع من زيارتها بطلبها لتأخره عنه.

(**وإن كان أحدهما عامًا والآخر خاصًا**) فإن تأخر الخاص عن وقت العمل بالعام فينسخ العام بالخاص بالنسبة لما تعارضا فيه، وإن تأخر عن الخطاب بالعام دون وقت العمل [أو تأخر العام عن وقت العمل بالخاص أو عن وقت الخطاب به دون وقت العمل] أو تقارنا بأن عقب أحدهما الآخر، أو جهل تاريخها.

(**فيخص العام بالخاص**) بأن يقصر على ما عدا أفراد الخاص[2] وهذا التخصيص (كتخصيص حديث الصحيحين فيما سقت السماء)[3] أي من ثمر أو زرع وإسناد السقي إلى السماء مجاز عقلي.

---

(١) انظر: المحصول للرازي (٢/٤٥٠ - ٤٥١) نهاية السول للإسنوي (٣/١٦٠).

(٢) انظر: المحصول للرازي (٢/٤٥٣) نهاية السول للإسنوي (٣/١٦١).

(٣) تقدم تخريجه.

وإن كان كل منهما عامًّا من وجه، وخاصًّا من وجه فيخص عموم كـــل منهما بخصوص الآخر. ....

أو المراد المطر، ومنه ما في الحديث بأثر السماء إليك أو السحاب، فإن ما علاك سماء، أو الفلك فإن المطر يبتدئ منه إلى السحاب، ثم من السحاب إلى الأرض على ما دلت الظواهر (العشر) أي يجب فيه إخراج عشـــر مـــا حصل منه لمستحقيه المعروفين (بحديثهما) «**ليس فيهما دون خمسة أوســـق صدقة**» فيختص الوجوب بما بلغ خمسة أوسق.

(**وإن كان كل منهما عامًا من وجه**)[1] أي باعتبار جهة (**خاصًا من وجه**) أي باعتبار جهة أخرى (**فيخص عموم كل منهما بخصوص الآخــر**) بأن يقصر على ما عداه، بأن أي بسبب إن أو بشــرط (أن يمكــن ذلــك) التخصيص بحيث يزول به التعارض، سواء في ذلك تقارنا في الورود أو تأخر أحدهما عن الآخر فيه. لكن لقائل أن يقول: قياس ما تقدم، أنه إذا تـــأخر الخاص عن وقت العمل بالعام ، كان ناسخًا منه لما تعارضا فيه، إذ المتــأخر مما بينهما عموم وخصوص من وجه عن وقت العمل بالآخر ، ناسخ للآخر بالنسبة لما عارضه فيه.

و لم أر (مثاله) أي مثال كون كل منهما عامًّا من وجه وخاصًّا مـــن وجه، فلا بد من المسامحة في قوله: حديث أبي داود وغيره: «**إذا بلغ المـــاء قلتين**»[2] . أي القدر المخصوص منه المسمى (قلتين) أو قدر ما يملأ قلتـــين، «**فإنه لا ينجس**» .

---

(١) انظر: نهاية السول للإسنوي (١٦٢/٣).

(٢) أخرجه أبو داود في الطهارة (٥١/١) ح (٦٣) وابن ماجه في الطهارة (١٧٢/١) ح(٥١٧) والدارمي في الطهارة (١٨٧/١) والدارقطـــني (٢١/١) برقـــم (١٥) والحاكم في مستدركه في الطهارة (٣٣/١). وانظر التلخيص الحبير (١٦/١).

حالة كون هذا الحديث ملاحظًا مع حديث ابن ماجه وغيره: «**الماء لا ينجسه شيء إلا ما غلب على ريحه وطعمه ولونه**»[1] أي: إلا ما غلب أحد [أوصافه من الريح والطعم واللون أحد أوصاف الماء بأن ظهر أحد] أوصافه فيه، فالواو بمعنى أو ، فالحديث (الأول) أي لفظ الماء فيه (خاص بالقلتين) أي لا يشمل ما دونهما لتقييده بالشرط المذكور (عام في المتغير وغيره) لصلاحيته لكل منهما والحديث (الثاني) أي لفظ الماء فيه باعتبار الاستثناء (خاص بالمتغير) لا يتناول غير المتغير (عام في) أفراد (القلتين) أي ما لم ينقص عنهما ، (وما دونهما) لصلاحيته لكل منهما (فخص عموم الأول) أي عموم لفظ الماء فيه لأفراد المتغير وغير المتغير (بخصوص الثاني) أي بخصوص لفظ الماء فيه، بأفراد المتغير باعتبار الاستثناء بأن قصر على غير المتغير وأخرج عنه المتغير (حتى يحكم) بالرفع على ابتدائية حتى والنصب بأن مقدرة بعدها أي فبسبب هذا التخصيص بحكم أو تخصيصًا منتهيًا إلى الحكم، أو لأجل أن يحكم (بأن ماء القلتين ينجس) بالياء التحتانية (بالتغيير) له بدلالة الحديث الثاني، فإنه حكم بنجاسة الماء الشامل للقلتين عند تغيره من غير أن يعارضه الأول الدال على عدم تنجس الماء لقصره على غير المتغير.

(وخص عموم الثاني) أي عموم لفظ الماء فيه لأفراد القلتين، وما دونهما (بخصوص الأول) ، أي بمفهوم خصوص الأول بالقلتين، وهو تنجس ما دونهما بمجرد ملاقاة الخبث من غير توقف على تغير، بأن قصر على القلتين.

---

(١) أخرجه أبو داود في الطهارة (١/٥٥) ح(٦٦ - ٦٧) وابن ماجه في الطهارة (١/١٧٤) ح(٥٢١) والنسائي في الطهارة (١/٢٨ - ٢٩). وانظر: نصب الراية (١/٩٤ - ٩٥، ١١٤).

....

وأخرج منه ما دونهما (حتى يحكم) بالرفع والنصب على ما تقدم (بأن ما دون القلتين ينجس) إن تغير، وكذا (إن لم يتغير) لدلالة مفهوم التقييد في الحديث الأول بالقلتين على نجاسته مطلقًا، من غير أن يعارضه الحديث الثاني الدال على عدم تنجس الماء عند عدم التغيير لقصره على القلتين، ولا يضر في صحة التمثيل بهذين الحديثين، ضعف الاستثناء في الحديث الثاني كما قاله جمع من أئمة الحديث منهم البيهقي والنووي[1] ، لأن الغرض من التمثيل التوضيح، وهو حاصل مع ذلك وقد نقل الإجماع على معنى هذا الاستثناء، أي حيث لاقى الخبث الماء، لا مطلقًا، فلا يرد هذا الإجماع على قول الشافعية بطهارة ما تغير بحيث لم يلاقه كأن تروح بجيفة على الشط لدخوله في عموم الماء لا ينجسه شيء. (فإن لم يمكن تخصيص عموم كل منهما بخصوص الآخر) بحيث يندفع التعارض بينهما، بأن لم يندفع التخصيص (احتيج) في العمل بأحدهما إلى الترجيح بينهما، بأن يرجح أحدهما على الآخر (فيما تعارضا فيه) أي بالنسبة لما تعارضا بسببه بمرجح من المرجحات المبسوطة في المطولات[2] سواء تقارنا في الورود أم تأخر أحدهما على الآخر (مثاله) أي: مثال عدم إمكان تخصيص عموم كل منهما بخصوص الآخر، بحيث يندفع التعارض بينهما ، فلا بد من المسامحة في قوله: (حديث البخاري) وأبدل منه قوله: «**من بدل دينه**» بأن انتقل عنه إلى الكفر والمتبادر من قوله: دينه دين الإسلام، ويمكن إيراد الأعم فيشمل نحو: تهود النصراني، وتنصير اليهودي، فإنه لا يقبل منه إلا الإسلام.

---

(١) انظر: شرح المهذب للنووي (١/١٦٠).

(٢) انظر: المستصفى للغزالي (٢/٣٩٧) المحصول للرازي (٢/٤٥٣) نهاية السول للإسنوي (٣/١٦٣) المعتمد لأبي الحسين البصري (٢/٤٥٧) حاشية التلويح على التوضيح (٢/١١٥) فواتح الرحموت (٢/٢١٠).

فإن امتنع قتل «**فاقتلوه**»[1] بعد استتابته إن لم يتب (وحديث الصحيحين) للبخاري ومسلم ، وأبدل منه قوله : أنه -رضي الله تعالى عنه- نهى عن قتل النساء[2] فالحديث الأول عام في أفراد (الرجال والنساء) لصلاحية العام فيه ، وهو لفظ (من) لكل منهما (خاص بأهل الردة) منهما، وهو من انتقل منهما عن الإسلام إلى الكفر لتقييده بتبديل الدين، وعلى الاحتمال السابق يراد بأهل الردة من انتقل عن دينه إلى دين غيره.

والحديث (الثاني خاص بالنساء) وهو ظاهر (عام في) أفراد (الحربيات والمرتدات) لصلاحية العام فيه، وهو لفظ النساء لكل منهما (فتعارضا في) شأن (المرتدة) وبسببه أي في جواب قولنا : (هل تقتل) المرتدة (أو لا) تقتل؟ فالجملة الاستفهامية استئناف لبيان شأنها من القتل وعدمه الذي هو محل التعارض.

لا يقال: محل التعارض هو قتلها، لا قتلها وعدمه فيجب الاقتصار على قوله: هل تقتل؟ ولا يصح قوله: أو لا؛ لأنا نقول: بل لكل منهما محله، فإن الحديث الأول أثبت القتل، ونفى تركه، والثاني بالعكس، ولم يندفع التعارض بتخصيص عموم كل منهما بخصوص الآخر.

قال شيخ الإسلام زكريا: وقد يرجح الخبر الأول بقيام القرينة على اختصاص الثاني بسببه وهو الحربيات. انتهى.

---

(١) أخرجه البخاري في استتابة المرتدين ح (٦٥٢٤) والترمذي ح(١٤٥٨) وابن ماجه في الحدود ح(٢٥٣٥) وأبو داود في الحدود ح(٤٣٥١) والإمام أحمد في مسنده (١/٢٨٢، ٢٨٣، ٣٢٣).

(٢) أخرجه البخاري في الجهاد ح (٢٨٥٢) ومسلم في الجهاد ح(٢٤ - ١٧٤٤/٢٥).

ويؤيده ما نقله الإسنوي: أنه إذا تعارض العام العري عن السبب والعام الوارد على سبب قدم الأول[1] ، وكان القرينة المذكورة وهو أن المقصود بالنهي حفظ حق الغانمين ، ومن هنا كان المذهب عند الشافعية قتل المرتدة.

قال الإسنوي بعد ذكر هذا القسم: وحيث قلنا بالترجيح فلم يرجح أحدهما على الآخر فالحكم التخيير كما قاله في المحصول. انتهى[2] .

(**وأما الإجماع فهو**) لغة: العزم، قال تعالى: ﴿**فأجمعوا أمركم**﴾ أي: اعزموا.

والاتفاق: يقال: أجمع القوم على كذا، أي: اتفقوا عليه[3] ، واصطلاحًا: (**اتفاق علماء العصر**) وهو الزمان قل أو كثر ، قال في التلويح: وفائدته الاحتراز عما يرد على من ترك هذا القيد، من لزوم عدم انعقاد إجماع إلى آخر الزمان، إذ لا يتحقق اتفاق جميع المجتهدين إلا حينئذ، ولا يخفى أن من تركه إنما تركه لوضوحه لكن التصريح به أنسب بالتعريفات. انتهى[4] .

(**على**) حكم (**الحادثة**)[5] أي: الخصلة التي من شأنها أن تحدث وتوجد من قول أو فعل أو غيرهما، ولو كان ذلك الاتفاق على أحد القولين قبل استقرار الخلاف[6] .

---

(١) انظر: نهاية السول للإسنوي (١٣٢/٢).

(٢) انظر: المحصول للرازي (٢م١٥١) نهاية السول للإسنوي (١٦٢/٣).

(٣) انظر: القاموس المحيط للفيروأبادي (١٥/٣).

(٤) انظر: حاشية التلويح على التوضيح (٤١/٢).

(٥) انظر: المحصول للرازي (٣/٢- ٤) نهاية السول للإسنوي (٢٧٥/٢) المستصفى للغزالي (١٧٣/١) إحكام الأحكام للآمدي (٢٨٢/١) حاشية التلويح على التوضيح (٤١/٢) إرشاد الفحول للشوكاني (٢٥٤/١).

(٦) انظر: جمع الجوامع مع الجلال المحلى (١٨٤/٢) إرشاد الفحول للشوكاني (٢٥٤/١).

....

[بأن قصر الزمان بين الاختلاف، والاتفاق سواء كان ذلك الخلاف] لهم أم لمن قبلهم.

أما الاتفاق بعد استقرار الخلاف، فإن كان من المختلفين فجوزه جمع منهم الإمام الرازي وأتباعه[1] ورجحه في شرح مسلم[2] . ومنعه آخرون مطلقًا منهم الآمدي[3] . بناء على أنه: لا يشترط انقراض العصر فإن اشترط جاز الاتفاق مطلقًا قطعًا.

وفي شرح المختصر للتاج السبكي: أنه الأصح عند أصحابنا، وعزاه المصنف إلى ميل الشافعي -رضي الله تعالى عنه- ونقله ابن برهان وغيره عن نصه[4] .

وقال السنجي: إنه أصح قوليه، وقيل: يجوز إلا أن يكون مستندهم في الاجتهاد قاطعًا[5] وإن كان من غير المختلفين، فالأصح امتناعه إن طال زمان الاختلاف، إذ لو انقدح وجه في سقوطه ظهر للمختلفين بخلاف ما إذا قصر إذ قد لا يظهر لهم، ويظهر لغيرهم[6] واللام في (العصر) للجنس، وفي الحادثة للعهد الذهني باصطلاح المعاني.

---

(١) انظر: المحصول للرازي (٢/٦٦).

(٢) انظر: شرح صحيح مسلم للنووي (٧/٢٦).

(٣) انظر : إحكام الأحكام للآمدي (١/٣٨٤) تنبيه: قد قلب الخلاف في هذه المسألة الشيخ السبكي، وتعقبه الجلال. انظر: شرح الجلال المحلى على جمع الجوامع (٢/١٨٥ - ١٨٦).

(٤) انظر: نهاية السول للإسنوي (٢/٣٠٣) البرهان لإمام الحرمين (١/٧١٠).

(٥) انظر: جمع الجوامع ومعه الجلال المحلى (٢/١٨٥).

(٦) وقيل: يجوز مطلقًا. انظر: الآيات البينات (٣/١٩٧).

....

وإضافة العلماء للاستغراق أي جميع العلماء في أي زمـــــان كـــان[1] وإضافة الحكم إلى الحادثة للعهد الذهني باصطلاح المعاني أي على حكم ما، لحادثة ما، وتقييد الحكم بالحادثة للإيضاح، وبيان الواقع، واعتبار الحـــدوث فيها بالمعنى السابق، إشارة إلى وجه بيان حكمها.

والمراد باتفاقهم على الحكم: هو اشتراكهم في اعتقاده الدال على قولهم أو فعلهم، أو تقريرهم مثلاً، أو قول بعضهم، أو فعله، أو تقريره مثلاً مــــع فعل البعض الآخر أو تقريره أو مع قوله، أو فعله وسيأتي الإشارة إلى ذلـــك في كلام المصنف. قال العضد: قد اختلف في أنه هل يشـــترط في الإجمـــاع وانعقاده حجة انقراض عصر المجمعين؟

فمن اشترط ذلك لا يكفي عنده الاتفاق في عصر، بل يجب استمراره ما بقي من المجمعين أحد فيزيد في الحد إلى انقراض العصر ليخرج اتفـــاقهم إذا رجع بعضهم فإنه ليس بالإجماع المقصود، وهو ما يكون حجة شـــرعًا، وأيضًا فقد اختلف في أنه هل يجوز حصول الإجماع بعد خلاف مستقر من حي أو ميت أم لا؟ فإن جاز فهل ينعقد أم لا؟ فمن قال: لا يجوز أو يجـــوز وينعقد فلا يحتاج إلى إخراجه عن الحد، ومن يرى أنه يجوز ولا ينعقد فلا بد أن يخرجه عن الحد بأن يزيد فيه: لم يسبقه خلاف مجتهد مستقراً. انتهى.

وسيأتي في كلام الشارح إشارة إلى أنه لا ينعقد الإجمـــاع في حياتـــه -عليه الصلاة والسلام- فلا بد من زيادته تقييد اتفاق علماء العصر بكونـــه بعد وفاته -صلى الله عليه وسلم-، كما قيد به في جمع الجوامع[2] .

(فلا يعتبر) حيث قيد الاتفاق بعلماء العصر، اتفاق العصر، اتفاق غير العلماء، فليس بإجماع اتفاقًا.

---

(١) انظر: نهاية السول للإسنوي (٢/٢٧٥) حاشية التلويح على التوضيح (٢/٤١).

(٢) انظر: جمع الجوامع ومعه الجلال المحلى (٢/١٧٦).

ولا (وفاق) أي: موافقة (العوام لهم) على ذلك الحكم[1] لأن قولهم حكم في الدين بغير دليل، وهو خطأ فلا يقيد به؛ ولأنهم ليسوا من أهل الاجتهاد، فلا عبرة بقولهم كالصبي والمجنون كذا علله الإمام الرازي وغيره[2].

وقضيته: أنه لا يتوقف انعقاد الإجماع على الصبيان أو المجانين العلماء. فليتأمل.

والمراد بالعوام هنا من عدا العلماء (**ونعني**) معشر العلماء في حد الإجماع الشرعي (**بالعلماء الفقهاء**) وهم المجتهدون وحينئذ (فلا يعتبر وفاق الأصوليين) مثلاً (لهم).

وقيل: يعتبر ذلك لتوقف استنباط حكم الحادثة على الأصول، ورد بأنهم عوام بالنسبة إلى حكمها[3] .

واقتصر على الأصوليين مع أن غيرهم كذلك اختصاراً، مع فهم غيرهم من المفرع عليه وكذا منهم بالأولى، لأن معرفة الحوادث أشد احتياجاً إلى الأصول من سائر العلوم.

(**ونعني بالحادثة**) في قولنا على حكم (**الحادثة الشرعية**) أي المنسوبة إلى الشرع لكون حكمها مأخوذاً منه، ولو بطريق القياس من حيث إنها حادثة شرعية، إذ الحادثة الشرعية قد يكون لها حكم غير شرعي أيضاً، وإنما عنينا بها ما ذكر (لأنها) هي (محل نظر الفقهاء) من حيث إنهم فقهاء، وهذه ملتبسة (بخلاف) أي بمخالفة الحادثة (اللغوية) أي المنسوبة إلى اللغة لكون حكمها مأخوذاً منها من حيث إنها حادثة لغوية.

---

(١) انظر: الآيات البينات (٢٩٠/٣) جمع الجوامع ومعه الجلال المحلى (١٧٧/٢).

(٢) انظر: المحصول للرازي (٩٢/٢) نهاية السول للإسنوي (٢٧٥/٢).

(٣) انظر: الآيات البينات (٢٩٠/٣) جمع الجوامع ومعه الجلال المحلى (١٧٧/٢).

إذ قد يكون لها حكم شرعي أيضًا وقوله (مثلاً) حال من اللغوية أي حال كونها مثالاً، أي ممثلاً بها لما يخالف الشريعة، لا قيدًا له، فإن غيرها كذلك كالعقلية كحدوث العالم، والدنيوية كالحروب[١] .

بل نازع المصنف في الإجماع في العقلية فقال في البرهان: لا أثر للإجماع في العقليات، فإن المتبع فيها الأدلة القاطعة فإذا انتصبت لم يعارضها شقاق ولا يعضدها وفاق، وإنما يعتبر الإجماع في السمعيات. انتهى[٢] .

وأما العقليات التي يتوقف عليها حجية الإجماع كوجود الباريء، وصحة الرسالة، ودلالة المعجزة فلا نزاع في أنه لا أثر للإجماع فيها[٣] .

وإنما خالفت اللغوية الشريعة لأنها ليست محل نظر الفقهاء من حيث إنهم فقهاء، وإن كانت محل نظرهم من جهة أخرى، فلا يتعلق اتفاقهم الذي هو الإجماع الشرعي الذي الكلام فيه بها من هذه الحيثية (فإنما يجمع فيها) أي في شأنها وسببها ، أي على حكمها (علماء اللغة) من حيث إنهم علماء اللغة فإنها هي محل نظرهم من تلك الحيثية، كما أن كلاً من العقلية والدنيوية مثلاً لا يختص الإجماع فيها بالفقهاء وما ذكره، من أن الحادثة محل نظر الفقهاء لا ينافيه ما تقدم من أن النظر: هو الفكر في حال المنظور فيه، فمحله هو حال المنظور فيه [لا نفس المنظور فيه] كالحادثة، لأن النظر في الشيء يصدق بالنظر في أحواله ؛ لأن الحادثة محل النظر أيضًا، فإنه اعتبر في النظر الانتقال من المنظور فيه إلى أحواله، ثم من أحواله إلى المطلوب، كما تقدم.

---

(١) انظر: إحكام الأحكام للآمدي (٤٠٧/١) جمع الجوامع مع الجلال (١٩٤/٢).

(٢) انظر: البرهان لإمام الحرمين (٧١٧/١).

(٣) للزوم الدور، وهو باطل. انظر: نهاية السول للإسنوي (٢٩٣/٢).

....

أو لأن التقدير أن أحوالها محل نظر الفقهاء، فهو على حذف المضاف، وخرج بقول المصنف (اتفاق علماء العصر) قول المجتهد الواحد، أو فعله مثلاً إذا لم يكن في العصر غيره، لانتفاء الاتفاق عنه، فإنه لا يتصور من أقل من اثنين فلا يكون إجماعًا.

وهل يحتج به؟ قولان حكاهما الآمدي، وابن الحاجب من غير ترجيح[١] وصرح الإمام الرازي وأتباعه بأنه حجة[٢] .

واختاره في جمع الجوامع أنه غير حجة[٣] [وعلى أنه حجة] لو تغير اجتهاده قال الإسنوي : ففي الأخذ بالثاني نظر يحتاج إلى تأمل . وكذلك لو حدث مجتهد آخر وأداه اجتهاده إلى خلافه. انتهى[٤] .

ودخل في علماء العصر عدد التواتر وغيره، وخالف المصنف فشرط عدد التواتر[٥] . والعدول وغيرهم ، هو الصحيح بناء على الصحيح من عدم اشتراط العدالة في الاجتهاد[٦] .

---

(١) انظر: إحكام الأحكام للآمدي (٣٦٠/١) مختصر المنتهى لابن الحاجب (٣٦/٢)

(٢) انظر: المحصول للرازي (٩٣/٢).

(٣) انظر: جمع الجوامع ومعه الجلال المحلى (١٨١/٢).

(٤) انظر: نهاية السول للإسنوي (٢٧٦/٢).

(٥) انظر: البرهان لإمام الحرمين (٦٩٠/١) إحكام الأحكام للآمدي (٣٥٨/١) نهاية السول للإسنوي (٢ي/٣١٥) المحصول للرازي (٩٣/٢).

(٦) وهو قول حجة الدين الغزالي. انظر المستصفى (١٨٣/١) وقول سيف الدين الآمدي. انظر: إحكام الأحكام (٣٢٦/١) وقول أبي إسحاق الشيرازي. انظر: اللمع (ص٥٠) وهو قول غيرهم. انظر: فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت (٢١٨/٢).

وإجماع هذه الأمة حجة، دون غيرها لقوله: «لا تجتمع أمتي على ضلالة».

وعلماء غير هذه الأمة من الأمم السالفة، لكن صرح الآمدي بأن اتفاقهم ليس بإجماع، واقتضاه كلام الإمام الرازي[1] .

ونقله الشيخ في اللمع عن الأكثرين[2] ، وسيأتي في كلام المصنف أنه ليس بحجة، وخرج عنهم الكفار كمن نكفره ببدعته لاشتراط الإسلام في الاجتهاد المتوقف عليه كونهم العلماء بالمعنى المراد السابق.

(**وإجماع هذه الأمة**) أي اتفاقهم على حكم الحادثة، وتقدم أن المعتبر اتفاق العلماء بمعنى الفقهاء على حكم الحادثة (**حجة**) في حق كل واحد منهم، يجب عليه الأخذ به (**دون**) اتفاق (**غيرها**) من الأمم عليه، فليس حجة في حق أحد من هذه الأمة. كما أفصح به الشارح في شرح جمع الجوامع، ثم قال: وقيل: إنه حجة بناء على أن شرعهم شرع لنا. انتهى[3] .

وإنما كان إجماع هذه الأمة حجة دون غيرها لقوله -صلى الله عليه وسلم-: «**لا تجتمع أمتي على ضلالة**»[4] أي: باطل.

ولو بحسب الواقع دون اعتقادهم، كما هو المتبادر من السياق بمعنى أنه لا يقع اجتماعهم على الباطل لا عمداً ولا خطأ، وفي الصحاح: والضلال والضلالة ضد الرشد[5] (رواه الترمذي وغيره) كأبي داود، وهذا اللفظ للترمذي، وفي سنده ضعف لكن أخرج له الحاكم شواهد[6] .

---

(١) انظر: المحصول للرازي (٢/٩٢) إحكام الأحكام للآمدي (١/٢٨٢).

(٢) انظر: اللمع للشيرازي (ص٥٠).

(٣) انظر: جمع الجوامع (٢/١٨٤) نهاية السول للإسنوي (٢/٢٧٥).

(٤) أخرجه الترمذي (٢١٦٧) وأبو داود (٤٢٥٣) وابن ماجه (٣٩٥٠).

(٥) الصحاح (٥/١٧٤٩).

(٦) المستدرك (٤/٥٠٧).

ولفظ أبي داود: «**إن الله أجاركم من ثلاث خصال: أن لا يدعو عليكم نبيكم فتهلكوا ، وأن لا يظهر أهل الباطل على أهل الحق، وأن لا تجتمعوا على ضلالة** »[1] وسكت عليه فيكون حجة عنده فنفى الضلالة عن اجتماعهم ، وهو يستلزم كونه حقًا فيكون حجة، وأشعرت إضافة الأمة إليه بإخراج غير أمته عن هذا الحكم، إذ تخصيص الشيء بالذكر مما يشعر بنفي غيره.

(**والشرع**) وهو ما شرعه الله تعالى بما جاء به النبي -صلى الله عليه وسلم- ولا حاجة لتأويله بالمشروع، لأنه صار اسمًا لما ذكر، ووصفه بالورود مجاز في قوله (**ورد**) إلينا (**بعصمة هذه الأمة**) والمراد بها من ينعقد الإجماع باتفاقهم، كما هو ظاهر مما تقدم من أن اتفاق غير العلماء لا يكون حجة، وحجية اتفاق العلماء لا يتوقف على موافقة العصمة عند أهل السنة.

أن لا يخلق الله تعالى فيهم ذنبًا، وعند الحكماء: ملكة تمنع الفجور، وعندي أنه يصح تفسيرها على طريق أهل السنة بالملكة المذكورة مع إرادة أنها ملكة: أي كيفية يخلقها الله تعالى تمنع الفجور بطريق جري العادة، لكن ينبغي أن المراد بها هنا أن لا يقع منهم اجتماع على باطل[2] وإن لم يكن ذنبًا لجهلهم به، بدليل استدلاله بالحديث، فإنه نفى اجتماعهم على الضلالة، وهي أعم من الذنب، وهل المراد بعدم وقوع الاجتماع، عدم وقوع الاجتماع على اعتقاد الباطل ، أو على العمل به، أو على أي واحد منهما؟ فيه نظر، والثالث أقرب لظاهر الحديث.

وسياق الاستدلال يمنع الاقتصار على الثاني، والباء في (بعصمة) متعلقة بورود سواء أريد بالشرع نفسه، أو ما يدل عليه.

---

(١) أخرجه أبو داود في الفتن (٤/٤٥٢) ح(٤٢٥٣).

(٢) انظر: فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت (٢/٩٧).

لا يقال: لا حاجة لإثبات عصمتها مع إثبات حجية إجماعها، لأنا نمنع ذلك إذ لا يلزم من الحجية العصمة، فإن قول المجتهد الواحد حجة على مقلديه مع عدم عصمته.

وإنما قلنا: أن الشرع ورد بعصمة هذه الأمة عما ذكر (لهذا الحديث) الذي ذكره المصنف (ونحوه) مما تقدم، وغيره فلا يقع اجتماعهم على الارتداد في عصر من الأعصار، وإن أمكن عقلاً، لأنه باطل، وقد نفى الشرع وقوع اجتماعهم عليه[1] .

وهل يمتنع انقسامهم فرقتين كل فرقة مخطئة في مسألة؟ قولان، أحدهما: نعم، وعليه الأكثرون، لتحقق الخطأ نظرًا إلى مجموع المسألتين[2] .

وثانيهما: وهو المرجح لا، وذلك لأنه لم يخطئ إلا بعضهم نظرًا إلى كل مسألة على حدة[3] وقوله : (لهذا الحديث) [علة نظرًا للحكم بالورود لا للورود ولا للعصمة ، لأجل هذا الحديث فإنه لا يصح واحد منها، إذ ورود الشرع بالعصمة ليس لأجل هذا الحديث، وليس ما ورد به الشرع وهو العصمة لأجل هذا الحديث] وفي بعض النسخ كهذا الحديث ونحوه بالكاف فيكون مثالاً للشرع على حذف المضاف إن أريد به نفسه، أي كمدلوله فإن أريد به ما يدل عليه فلا حذف ، ولي هنا إشكال لم أره ، وهو أنه كما علم مما تقرر إذا كان في العصر ثلاثة علماء انعقد الإجماع باتفاقهم وامتنع وقوع الخطأ منهم.

---

(١) وهو قول الأكثرين ، وقيل : يجوز ارتدادهم شرعًا كما يجوز عقلاً: انظر : إحكام الأحكام للآمدي (١/٤٠٢ - ٤٠٣) نهاية السول للإسنوي (٢/٣١٦) فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت (٢/٢٤١) جمع الجوامع (٢/١٩٩).

(٢) انظر: جمع الجوامع ومعه الجلال (٢/٢٠٠).

(٣) وهو قول سيف الدين الآمدي. انظر: نهاية السول للإسنوي (٢/٣١٧).

ولو كان فيه عشرة [١٤١/ب] آلاف واتفقوا ما عدا واحدًا منهم لم ينعقد، وقد يقع منهم الخطأ، فلم كانت الثلاثة لا تجتمع على الضلالة؟ والخطأ إذا لم يكن غيرهم، والعشرة آلاف إلا واحدًا إذ خالفهم، أو لم يوافقهم لجهله باتفاقهم تجمع على ذلك. فليتأمل[١] .

(**والإجماع حجة**) أي محتج به (**على العصر الثاني**) كعصره، والمتبادر من العصر الزمان، فيقيد المضاف، أي أهل العصر لكن حمله الشارح على أهله بدليل تعبيره بمن في قوله: وعلى (من بعده) أي العصر الثاني إلى آخر الزمان وأفرد الهاء نظرًا للفظ العصر (ولعل الحامل له على ذلك) الاستغناء عن تقدير المضاف ، ويمكن أن يريد تقدير المضاف إلى العصر وعطف (من) على ذلك المضاف، وهو الموافق لحمله العصر فيما يأتي على الزمن حيث بينه بقوله: من عصر الصحابة ومن بعدهم، ويفرق بأن إرادة الزمن فيما يأتي هو المناسب (لفي) وإرادة الأهل هنا هو المناسب (لعلي)، ولو حمل العصر الثاني على ما بعد الأول، استغني عن قوله: ومن بعده لكنه لم يلتفت لذلك لبعده، والمراد بكون الإجماع حجة ، وجوب الأخذ به ، وامتناع مخالفته، ودخل فيه السكوتي الآتي بيانه، وفي كونه حجة أقوال، أصحها: أنه حجة مطلقًا.

وقال الرافعي: إنه المشهور عند الأصحاب، قال: وهل هو إجماع؟ فيه وجهان، وفي شرح الوسيط للنووي: الصواب من مذهب الشافعي أنه حجة وإجماع، ولا ينافي قول الشافعي -رضي الله تعالى عنه- لا ينسب إلى ساكت [قول لأنه محمول عند المحققين على نفي الإجماع القطعي فلا ينافي كونه إجماعًا ظنيًّا.

---

(١) انظر: المحصول للرازي (٧٤/٢) إحكام الأحكام للآمدي (٣٦١/١) نهاية السول للإسنوي (٣٠٧/٢) فواتح الرحموت (٢٣٢/٢ - ٢٣٤).

ويكون المراد بقوله (لا ينسب إلى ساكت) قول (نفي نسبة القول صريحًا إليه ، لا نفي الموافقة الأعم من الصريح[1] كما يسمى سكوت البكر عند استئذانها إذنًا، ولا يسمى قولاً، وكما يسمى سكوت الولي عند الحاكم عن التزويج عضلاً، ولا يسمى قولاً لكن المراد بكونه حجة هو جواز الاحتجاج به، لا وجوبه على ما صرح به شيخ الإسلام ابن قدامة من أن: الإجماع الظني -يعني السكوتي- تجوز مخالفته، ولا يخرج بذلك عن كونه حجة، كما تجوز مخالفة سائر الأدلة الظنية، ولا تخرج بذلك عن كونها أدلة، فالمراد جواز مخالفته بمعارض صحيح لا بمجرد التشهي[2] .

والإجماع حجة على أهل عصره، ومن بعدهم (**في أي عصر كان**) أي وجود الإجماع في عصر الصحابة (وعصر) أي من وجد بعدهم إلى آخر الزمان خلافًا للظاهرية والإمام أحمد من أحد قوليه في تخصيصهم حجيته بعصر الصحابة[3] .

وخرج بقوله (من عصر الصحابة ومن بعدهم) عصره -عليه الصلاة والسلام- فإن المتبادر من عصر الصحابة غير عصره -عليه الصلاة والسلام- فليس الإجماع حجة فيه بل لا ينعقد فيه كما تقدم، ولا يخفى عليك مباينة هذه المسألة للتي قبلها، فإن مضمون هذه بيان أن انعقاده لا يختص بعصر الصحابة بل يتحقق في أي عصر [٢١٨/أ] بعده أيضًا.

ومضمون تلك بيان أنه إذا انعقد صار حجة في جميع الأعصار الآتية بعد عصره فليتأمل ذلك؛ لئلا تغفل عنه فتظن أنه لا حاجة إلى قول الشارح السابق، ومن بعده مع قول المصنف: وفي أي عصر كان.

---

(١) انظر: الآيات البينات (٢٩٩/٣).

(٢) انظر: روضة الناظر (ص١٣٥).

(٣) انظر: نهاية السول للإسنوي (٢٧٧/٢) فواتح الرحموت (٢٢٠/٢).

و(**لا يشترط في حجيته**) أي في كون الإجماع حجة على أهل عصره، ومن بعدهم سواء فيه السكوتي وغيره (انقراض العصر) أي عصر الإجماع (بأن يموت أهله) أي أهل العصر، وهم المجمعون، أو أهل الإجماع (على) القول الصحيح وذلك (لسكوت أدلة الحجية) أي الأدلة الدالة على كونه حجة (عنه) أي عن ذلك الاشتراط والأصل عدمه[1] .

(وقيل يشترط) في الحجية ذلك (لجواز أن يطرأ لبعضهم) أي المجمعين (ما يخالف اجتهاده فيرجع عنه) جوازًا، بل وجوبًا[2] .

(وأجيب) [أي ممن أسقط] هذا القيد عن هذا الدليل (بأنه) أي إنما يصح لو جاز له الرجوع عنه لكنه ممنوع؛ لأنه (لا يجوز له الرجوع عنه) وذلك (لإجماعهم عليه) المانع من اتباع غيره بالأدلة القاطعة على حجيته كما تقدم.

وعبارته في شرح جمع الجوامع: وأجيب بمنع جواز الرجوع عنه للإجماع عليه. انتهى[3] .

---

(١) وهو قول الإمام أبي حنيفة، ومالك، والشافعي، وأكثر الفقهاء والمتكلمين، واختاره فخر الدين الرازي، والبيضاوي، وابن الحاجب، وغيرهم. انظر: نهاية السول للإسنوي (٢/٣١٥) فواتح الرحموت (٢/٢٢٤) الإبهاج (٢/٤٤٢) إحكام الأحكام للآمدي (١/٣٦٦).

(٢) وهو قول الإمام أحمد، وابن فورك، وأبي موسى الأشعري، وغيرهم. انظر: إحكام الأحكام للآمدي (١/٣٦٦) نهاية السول للإسنوي (٢/٣١٥) فواتح الرحموت (٢/٢٢٤) الآيات البينات (٣/٢٩٤). المحصول للرازي (٢/٧١) الإبهاج (٢/٤٤٢).

(٣) انظر: شرح الجلال المحلى على جمع الجوامع (٢/١٨٣) الآيات البينات (٣/٢٩٥).

فعلم أن الجواب منع أورده هنا في صورة الدعوى مبالغة. وما ذكر في حيزه سند له غير مساوٍ، بل وغير أخص أيضًا، والكلام على مثله لا يفيد، فلا يتوجه أن الاستدلال بإجماعهم عليه يتوقف على أنه لا يشترط في الاحتجاج به الانقراض، وذلك هو النزاع. فليتأمل.

ويؤخذ من دليل الثاني، والجواب عنه أن الخلاف في العلماء من أهل العصر لا مطلقًا، ومن ذلك أخذ تفسير الأهل فيما سبق بالمجمعين، وهو صحيح كافٍ لأنه يؤخذ من عدم اشتراط انقراضهم عدم اشتراط انقراض غيرهم من العوام، إذ لا قائل باشتراط انقراض العوام دون العلماء، وعلى هذا فالمراد من الصحيح ، عدم اشتراط انقراض أهل العصر مطلقًا لا العلماء، ولا العوام، ومن ما قابله به الشارح اشتراط انقراض جميع أهل العصر من العلماء والعوام [٧٦/ج] وباشتراط انقراض غالبهم وباشتراط انقراض غالب علمائهم[1] .

ويمكن حمل المقابل الذي حكاه الشارح على أحد هذه الثلاثة وحينئذ يكون الدليل الذي ساقه له لإثبات المطلوب في الجملة، ولا يخفى عليك اختصاص الجواب بغير السكوتي، لجواز مخالفته كما تقدم، فإن قضية ذلك جواز رجوع بعض المجمعين مع أنه أيضًا لا يشترط في حجيته الانقراض كما أشرنا إليه. وعلى هذا فالغرض من الجواب دفع دليل المقابل في الجملة [٢١٩/أ].

فإن قلت: جعل الشارح هنا الخلاف في حجيته الإجماع، يخالفه ما في شرح جمع الجوامع له كغيره من جعله في انعقاده[2] وما سيأتي له هنا من قوله: يعتبر في انعقاد الإجماع، وإن سلم عدم المخالفة، فما وجه العدول هنا عما هناك؟

---

(١) انظر: شرح الجلال المحلى على جمع الجوامع (١٨٢/٢).

(٢) انظر: شرج الجلال المحلى على جمع الجوامع (١٨٣/٢).

فإن قلنا: انقراض العصر شرط يعتبر قول من ولد في حياتهم، وتفقه وصار من أهل الاجتهاد، ولهم أن يرجعوا عن ذلك الحكم، والإجماع يصح بقولهم وبفعلهم. ....

قلت: لا مخالفة للتلازم بين عدم توقف حجيته على الانقراض وعدم توقف انعقاده عليه، إذ يلزم من الأول الثاني وبالعكس، ووجه العدول: الإشارة إلى صحة كل من الأمرين.

نعم، القائلون باشتراط الانقراض قائلون بحجية الإجماع قبله لكن لو رجع [١٤١/ب] راجع أو خالف مخالف، كان ذلك عندهم قادحًا في الإجماع ، فاشتراط الانقراض في الحقيقة إنما هو لاستقرار حجيته [ولاستقرار انعقاده لا لأصلها] [فقوله هنا في حجيته، أي في استقرارها لا في أصلها] إذ لا نزاع فيه، وكذا قوله الآتي في انعقاد الإجماع معناه في استمرار انعقاده، لا في أصل انعقاده[١] .

(**فإن قلنا: انقراض العصر**) بموت أهله (**شرط**) في حجية الإجماع، وهو ما قبل الصحيح (**يعتبر**) بالجزم على أنه جواب الشرط ، أو بالرفع على أنه دليل الجواب عند سيبويه، أو نفس الجواب على إضمار الفاء، أو لا على إضمار شيء، وإنما لم يجزم لفظه لعدم عمل الأداة في لفظ الشرط مع قربه، أي وإن كان لمانع فلا يعمل في الجواب مع بعده عند بعضهم أي أن ذلك أمر مناسب فارتكب (في) استمرار (انعقاد الإجماع) (**قول من ولد في حياتهم**) أي المجمعين (**وتفقه وصار من أهل الاجتهاد**) لاتصافه بشروطه الآتية، بما أجمعوا عليه بأن يوافقهم عليه بقول أو غيره[٢] (**ولهم**) أي للمجمعين.

---

(١) انظر: الآيات البينات (٣/٢٩٤ - ٢٩٥).

(٢) انظر البرهان لإمام الحرمين (١/٧٢٢).

(على هذا القول) وهو أن انقراض العصر شرط (**أن يرجعوا عن ذلك الحكم**) الذي أدى اجتهادهم إليه إلى منافيه أو لا لعدم استقرار الإجماع[1] ، (والإجماع يصح) أي يتحقق (**بقولهم**) أي المجمعين (**وبفعلهم**) أي بكل منهما، ولهذا أعاد الباء، ومثل كل منهما كما هو ظاهر قول البعض مع فعل البعض الآخر.

قال المصنف: وإذا أجمعوا على فعل نحو: أكلهم الطعام دل إجماعهم على إباحته كما يدل أكله -عليه الصلاة والسلام- على الإباحة ما لم تقم قرينة دالة على الندب أو الوجوب[2] .

وقد يقال: أو على الكراهة؛ لأنه -عليه الصلاة والسلام- يفعل المكروه لبيان الجواز.

وقال أبو الحسين: يجوز اتفاقهم على القول، والفعل، والرضا، ويخبروا عن الرضا في أنفسهم فيدل على حسن ما رضوا به وقد يجمعون على ترك القول وترك الفعل فيدل على أنه غير واجب، ويجوز أن يكون ما تركوه مندوبًا إليه؛ لأن تركه غير محظور. انتهى[3] .

فإن قلت: مسألة الرضا يغني عنها ذكر القول؛ لأن الرضا لا يعلم إلا بالقول.

قلت: قد يمنع ذلك لأنهم إذا بينوا بالقول تاريخ الرضا تبين حصول الإجماع من حينئذ، لا من حيث القول فقط. فليتأمل.

(كأن يقولوا) قولاً لفظيًا، (بجواز شيء) من فعل أو غيره كقوله: يجوز فعل كذا.

---

(١) انظر: المحصول للرازي (٧١/٢) إحكام الأحكام للآمدي (٣٦٨/١).

(٢) انظر: البرهان لإمام الحرمين (٧٢٣/١).

(٣) انظر: المعتمد لأبي الحسين البصري (٢٣/٢ - ٢٤).

وبقول البعض وبفعل البعض وانتشار ذلك القول أو الفعل، وسكوت الباقين عليه، وقول الواحد من الصحابة ليس حجة على غيره ....

أو قول كذا مثلاً (أو يفعلوه) المتبادر من الفعل مقابل القول وغيره، لكن يمكن حمله على ما يشمل ذلك أن القول مثلاً فعل اللسان (فيدل فعلهم له على جوازه لعصمتهم) عن الباطل (كما تقدم) فلو لم يدل على جوازه كان باطلاً منافيًا لعصمتهم.

(**وبقول البعض وبفعل البعض**) منهم أي بكل منهما، ولهذا أعاد الباء (**وانتشار ذلك القول**) في الأول (**أو الفعل**) في الثاني بحيث بلغ الباقين في المسألتين. ومضى زمن يتمكنون فيه عادة من النظر، وكانت الحادثة اجتهادية تكليفية.

(**وسكوت الباقين**) في المسألتين عنه بأن لم ينكروه، ولا ظهر أمارة الرضا أو السخط منهم، (ويسمى ذلك) أي الإجماع المتحقق بقول البعض إلى آخره بالإجماع السكوتي[1] .

وهل يسمى إجماعًا من غير تقييد بالسكوتي؟ فيه خلاف لفظي[2] وتقدم تصحيح حجيته مطلقًا، وأن في كونه إجماعًا حقيقة وجهين وخرج بقيد الانتشار وما بعده ما إذا لم يبلغ القول أو الفعل كل الباقين، وإن لم يعرف له مخالف.

وكان الحكم مما تعم به البلوى كنقض الوضوء من مس الذكر عند الأكثر ، أو بلغهم و لم يمض الزمن المذكور ، فليس من الإجماع السكوتي ، كما أنه ليس من غيره أيضًا ، وما إذا لم تكن المسألة اجتهادية ، بأن كانت قطعية أو لم تكن تكليفية، نحو: عمار

---

(١) انظر: نهاية السول للإسنوي (٣٠٧/٢) جمع الجوامع (١٩١/٢).

(٢) انظر: الآيات البينات (٣٠٠/٣).

أفضل من حذيفة أو العكس، فإن السكوت على القول في الأول المخالف لما علم فيها، وعلى ما قبل في الثانية لا يدل على شيء، وما إذا ظهرت أمارة الرضا فهو إجماع قطعًا، أو أمارة السخط فليس بإجماع قطعًا.

(**وقول**) المجتهد (**الواحد**) مثلاً حال كونه (**من**) علماء (**الصحابة**) -رضي الله تعالى عنهم- (**ليس بحجة على غيره**) من الصحابة اتفاقًا ولا من غيرهم.

(**على القول**) أي قول الشافعي (**الجديد**) وهو ما قاله الشافعي -رضي الله تعالى عنه- بمصر لأنه لا دليل على كونه حجة، فوجب تركه، لأن إثبات الحكم [١٤٢/ب] الشرعي من غير دليل لا يجوز[1] واستثنى الإمام الرازي في باب الأخبار من المحصول وتبعه السبكي[2] قوله : في الحكم التعبدي، فهو حجة لظهور أن مستنده التوقيف [٢٢١/أ] من النبي -صلى الله عليه وسلم - كما قاله الشافعي - رضي الله تعالى عنه - وروي عن علي -رضي الله تعالى عنه- أنه صلى في ليلة ست ركعات، في كل ركعة ست سجدات. ولو ثبت ذلك عن علي قلت به، لأنه لا مجال للقياس فيه فالظاهر أنه فعله توقيفًا[3] .

واعترض هذا الاستثناء بأنه لا حاجة إليه؛ لأن الأخذ بما ذكر ليس من باب الاحتجاج بقول الصحابي، بل من باب الاحتجاج بالمرفوع كما قاله جمع.

---

(١) انظر: المحصول للرازي (٥٦٦/٢) إحكام الأحكام للآمدي (٢٠١/٤) نهاية السول للإسنوي (٥٤/٣) اللمع لأبي إسحاق الشيرازي (ص٥٢).

(٢) انظر: المحصول للرازي (٢٢١/٢) جمع الجوامع (٣٥٤/٢).

(٣) انظر: الآيات البينات (١٩٤/٤).

....

ويجاب: بأن المقصود التنبيه على ذلك لئلا يغفل عنه ويتوهم قبل التأمل، أنه من باب الاحتجاج بقول الصحابي (وفي القول القديم) وهو ما قاله الشافعي قبل دخوله مصر قول الصحابي (حجة) على غير الصحابي (مطلقًا) [٧٨/ج] قال المولى سعد الدين: مقدمة على القياس[١] .

قال في البرهان: والظاهر من المذاهب أنهم -يعني الصحابة- إذا اختلفوا سقط الاحتجاج بقولهم[٢] ، وإنما كان حجة في القديم (لحديث) بترك تنوينه لإضافته إلى جملة قوله: (**أصحابي كالنجوم**) ويجوز تنوينه وإبدال الجملة منه ثم أشار إلى وجه الشبه بما يتضمن وجه الدلالة على المطلوب هنا، ويفهم منه أن الكلام في علمائهم. فقال: «**بأيهم اقتديتم اهتديتم**»[٣] أي: كنتم على هدي وحق في ذلك الاقتداء جعل الاهتداء لازمًا للاقتداء بأي واحد منهم كان، فدل على كونه حجة، وإلا لم يكن المقتدي به مهتديًا.

ولحديث «**اقتدوا باللذين من بعدي**» أي: أبو بكر وعمر[٤] .

(وأجيب): عن القديم عن الحديث الأول (بضعفه) أي الحديث، وعن الحديثين جميعًا بأن الخطاب هنا إنما هو مع الصحابة لكونه خطاب مشافهة، أي فلا يتأتى مع غير الصحابة لعدم حضوره فانتفى دخول غيرهم، ثم إن الصحابة المخاطبين بذلك لا يجوز أن يكونوا مجتهدين لكونه ليس محل الخلاف كما تقدم فتعين أن يكون المراد منه أن العامي منهم إذا اقتدى بأي مجتهد منهم اهتدى وهو صحيح مسلم. انتهى[٥] .

---

(١) انظر: حاشية السعد على العضد (٢٨٧/٢).

(٢) انظر: البرهان لإمام الحرمين (٢٦١/٢).

(٣) أخرجه البيهقي كما في التلخيص الحبير (١٩٠/٤) وهو حديث موضوع.

(٤) أخرجه الترمذي في المناقب ح (٣٦٦٢) وابن ماجه في المقدمة ح(٩٧) والإمام أحمد في مسنده (٣٨٥/٥) والحاكم في المستدرك (٧٥/٣).

(٥) انظر: المحصول للرازي (٥٦٣/٢) نهاية السول للإسنوي (١٤٤/٣).

فإن قلت: على هذا لا يختص هذا الحكم بهم.

قلت: أجاب التاج السبكي: بأنه لا يختص بهم من هذا الوجه، ولكن فيه فائدة تميزهم عن غيرهم، بتقليد أصحاب رسول الله -صلى الله عليه وسلم- الذين شاركوهم في الصحبة التي هي أعظم مناقبهم ، وهذا الوصف لم يحصل لغيرهم فإنه لولا الدليل الدال على أن عامي الصحابة يقلد العالم منهم كهذا الحديث وغيره، لكان ينقدح للباحث أن يقول لا يقلد الصحابي صحابيًا آخر، وإن قلد العامي مجتهدًا، والفرق أن المجتهد يتميز عن العامي برتبة العلم، ولا وصف في العامي يقاومه، وأما عامي الصحابة فقد قاوم مجتهدهم بمشاركته في وصفه الأعظم. انتهى[1] .

وأقول: قد ينظر فيه بأن مجتهد الصحابة فيه وصفان: العلم والصحبة فكيف يقاومه عاميهم الذي ليس فيه إلا أحدهما؟ فقد استويا من حيث الصحبة ، وامتاز العالم على غيره بالعلم كما في غير الصحابة، ويمكن دفع السؤال بأنه لما كان يظن أو يتوهم توهمًا قويًا امتناع اتباع غيره -عليه الصلاة والسلام- من علماء الصحابة -رضي الله عنهم- مع وجوده - عليه الصلاة والسلام- بين لهم أن ذلك الاتباع سائغ وأنه لا يختص ببعض دون بعض منهم، أو بأنه لما ظهر تميز بعض الصحابة عن بعض تميزًا قويًّا، كما في الشيخين ، والخلفاء الأربعة، والعشرة. كان قد يظن اختصاص جواز الاتباع لبعضهم دون بعض، فبين لهم -عليه الصلاة والسلام- أن الحكم بخلاف ذلك.

ثم لقائل أن يقول: كون الخطاب خطاب مشافهة لا يقتضي تخصيصه بالصحابة لجواز إرادة غيرهم معهم مجازًا [كما أنه] أريد غير الحاضرين منهم معهم كذلك اللهم إلا أن يخص الخطاب بالحاضرين منهم ويلحق بهم الغائبون. وأما الحمل على المجاز فلا يجوز إلا بدليل [١٤٣/ب].

---

(١) انظر: الإبهاج للسبكي (٢٠٨/٣).

وفي البرهان: والذي يوضح بطلان احتجاجهم أن اللفظ مبني على التخيير فإنه قال: (فبأيهم) فهذا ينبئ عن اختلافهم في المسألة الواحدة، ثم تخيير غير المجتهد في الأخذ بقول أيهم شاء، أي لأنهم لو لم يختلفوا لم يكن الاقتداء بأيهم شامل بجميعهم، ولو اختلفوا لسقط الاحتجاج بهم عند مخالفتنا، فسقط استدلالهم من كل وجه، وعلى الجديد فهل يجوز لغير الصحابي تقليد الصحابي؟ قولان، المحققون على المنع لا لنقض في اجتهاده بل لارتفاع الثقة بمذهبه لعدم تدوينه وضبطه.

(**وأما الأخبار**) أي بيانها شرحًا وحكمًا (**فالخبر**) أي الذي هو مفردها ولم يقل: فهي أي الأخبار ، لأن التعريف للحقيقة المدلول عليها بالمفرد دون الأفراد المدلول عليها بالجمع، ولو سلم أن الجمع حامل لأمرين الحقيقة والأفراد، ففيه زيادة الأفراد مع إيهام أن المطلوب بيانها، والأخبار مبتدأ والخبر مبتدأ ثانٍ وما بعده خبره، والجملة خبر المبتدأ الأول، والفاء مزحلقة عن محلها، وهو المبتدأ الأول، والتقدير مهما يكن من شيء فالأخبار، الخبر الذي هو مفردها ، ما يدخله الصدق والكذب ، وهذا نظير قولك: وأما زيد فأبوه قائم (**ما**) أي مركب كلامي (**يدخله**) على سبيل الاحتمال من حيث حكمه (**الصدق**) أي مطابقة حكمه في الكيفية للنسبة التي بين طرفيه في الواقع مع قطع النظر عما يدل عليه الكلام بأن يكونا [٢٢٣/أ] ثبوتيين أو سلبيين (**والكذب**)[1] أي عدم مطابقة حكمه في الكيفية للنسبة المذكورة بأن يكون أحدهما ثبوتيًا والآخر سلبيًا، ثم إن أريد بالحكم الإيقاع والانتزاع.

---

(١) انظر: إحكام الأحكام للآمدي (١٢/٢) نهاية السول للإسنوي (٢١٤/٢) المحصول للرازي (١٠١/٢) فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت (١٠٠/٢).

فالحكم بالمطابقة أو بعدمها ظاهر لمغايرة الحكم بهذا المعنى للنسبة المذكورة، وهو الوقوع أو اللاوقوع تغايرًا ذاتيًا وإن أريد به الوقوع واللاوقوع فالحكم بما ذكر مبني على التغاير الاعتباري، فإن الوقوع واللاوقوع [من حيث إنه مفهوم من الكلام يغاير الوقوع واللاوقوع] من حيث ثبوته في الواقع مع قطع النظر عما يفهم من الكلام.

والتغاير الاعتباري كاف في الحكم بالمطابقة وبعدمها وأورد على تعريف الكذب المذكور المبالغات: كجئت اليوم ألف مرة، فإنه يصدق حد الكذب دون حد الصدق مع أنها ليست بكذب لوجودها في القرآن نحو: ﴿**يكاد زيتها يضيء**﴾[النور:٣٥] وأجاب أستاذنا الشريف: بأنه إن أريد ظاهر المبالغة بلا تأويل فهو كذب ولا يقع في كلام الله تعالى، وإن أريد معنى صحيح بتأويل وقرينه كالكثرة في المثال فهو قسم في المجاز، وقد صرحوا بأن الفارق بين المجاز والكذب التأويل والقرينة وهو صريح في أنه إذا قصد من الكلام معنى مطابقًا لم يكن كاذبًا، قال: فالكذب عدم مطابقة الحكم المراد للواقع، والصدق مطابقته بتأويل أولاً، فلا ثالث والمراد من دخول الصدق والكذب، دخول كل منهما بدلاً عن الآخر على سبيل الاجتماع، ضرورة تنافيهما كما علم مما قرر فلا يتصور اجتماعهما.

واعترض بأن من الأخبار ما لا يدخله الكذب كخبر الله تعالى وخبر رسول الله [٨٠/ج] -صلى الله عليه وسلم- والبديهات الأولية كقولنا: النار حارة ، ومنها ما لا يدخله الصدق كقولنا: الأرض فوقنا والسماء تحتنا، والنقيضان يجتمعان ، فلا يكون الحد جامعًا لعدم صدقه على شيء مما ذكر ، إذ لا يدخله كل منهما بدلاً عن الآخر بل يتعين فيه أحدهما، ويمتنع الآخر(١) .

---

(١) انظر: إحكام الأحكام للآمدي (٨٧/٢) المحصول للرازي (١٠٢/٢) فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت(١٠٢/٢)المعتمد لأبي الحسين البصري (٧٤/٢).

وأجيب بوجوه: أحدها: أن المراد ما يدخلــه الصـدق والكـذب (لاحتماله لهما) لا من حيث خصوص مادته بل (من حيث إنه خبر) يعني: من حيث إنه نسبة شيء إلى شيء، مع قطع النظر عن سائر الخصوصيات كخصوصية القائل، وخصوصية الطرفين، ومنها عموم الشيء المنسوب، والشيء المنسوب إليه، إذ مع ملاحظة عمومها لا يحتمل الكذب فإن شيئًا ما ضروري الثبوت لشيء ما وحينئذ يصدق الحد على كل مما ذكر كغيره، وإن كان مع النظر للخصوص قد يدخله كل من الصدق والكذب بالمعنى المتقدم[1] كقولك : قام زيد، فإنه مع قطع النظر لخصوص القائل والطرفين يحتمل أن يكون صدقًا، وأن يكون كذبًا أي ذا صدق، وذا كذب [٢٢٤/أ] أو صادقًا وكاذبًا وإن كان قد يتعين صدقه بأن شوهد قيام زيد أو كذبه بأن شوهد عدم قيامه (وقد يقطع بصدقه أو كذبه لأمر خارجي) عن مجرد مفهومه كخصوصية القائل أو الطرفين (الأول) أي الذي يقطع بصدقه لأمر خارجي (كخبر الله تعالى) فإنه يقطع بصدقه باعتبار خصوصية القائل (والثاني) أي الذي يقطع بكذبه لأمر خارجي (كقولك الضدان يجتمعان) فإنه يقطع بكذبه، باعتبار خصوصية الطرفين.

والوجه الثاني: أن المراد ما يدخله الصدق والكذب بحسب اللغوي [١٤٤/ب] بمعنى أن أي واحد منهما وصف له لا يكون وصفه به خطأ في اللغة، فدخل جميع ما تقدم، لأن الخطأ فيه بحسب الواقع دون اللغة[2] .

---

(١) انظر: جمع الجوامع ومعه الجلال المحلي (١١١/٢) الآيات البينات (١٩٥/٣).

(٢) انظر: إحكام الأحكام للآمدي (٩/٢) المعتمد لأبي الحسين البصري (٧٥/٢) شرح العضد على مختصر المنتهى (٤٧/٢).

والثالث: أن المراد ما يدخله الصدق أو الكذب لو لم يعلم تحقق مضمونه أو عدم تحققه بمعنى ما يجوز العقل صدقه وكذبه لو لم يعلم تحقق مضمونه، أو عدم تحققه، وما تقدم لو لم يعلم العقل تحقق مضمونه أو عدم تحققه لجوز فيه الأمرين.

ويمكن أن يجاب أيضًا: بأن الواو بمعنى أو التي هي لمنع الخلو. فليتأمل.

وأورد التاج الفزاري: أن الصدق والكذب نوعان للخبر، والخبر جنس لهما، فإنك تقول: الخبر ينقسم إلى الصادق والكاذب، ومورد التقسيم مشترك بين القسمين فالصدق أحد نوعي الخبر ، والكذب كذلك ، وتعريف الجنس بالنوع ممتنع، لأن ذلك يؤدي إلى تعريف الشيء بما هو أخص منه، فإن النوع لا يعرف إلا بعد معرفة الجنس، انتهى.

قلت: ولا يخفى اندفاع هذا الإيراد، لظهور أن واحدًا من الصدق والكذب بالمعنى الظاهر منهما ليس نوعًا للخبر، بل هما وصفان له وإنما نوعه الخبر الصادق، والخبر الكاذب، ولم يقع شيء منهما في تعريفه، وإنما الواقع فيه الصدق والكذب، والذي يتوهم هنا من الإيراد إنما هو لزوم تعريف الشيء بنفسه بأن يقال : الصدق مطابقة حكم الخبر ، والكذب عدم مطابقته فقد أخذ الخبر في تعريفه.

ويجاب: بمنع إضافة المطابقة إلى حكم الخبر، بل هي مضافة إلى حكم الكلام، فالصدق مطابقة حكم الكلام ، والكذب عدم مطابقته ويوضح ذلك أن جملة : (يدخله الصدق والكذب) وقع صفة لما المفسرة بالمركب الكلامي لا بالخبر. فليتأمل.

ثم أورد أيضًا ما حاصله: أن الخبر غني عن التعريف بالرسم، لأن حقيقته معلومة [٨١/ج] بالبديهة كالأمر[1] .

---

(١) انظر: إحكام للآمدي (٣/٢) فواتح الرحموت (٢/١٠٠).

قلت: فإن أراد أنه لا يصح تعريف البديهي فهو ممنوع؛ لأن سلوك التعريف غايته أنه سلوك طريق النظر ، والبديهي كما أشار إليه الدواني : ما لا يحتاج إلى نظر لا ما لا يمكن حصوله منه، فلا مانع من أن يحصل بديهي خفي بحد أو رسم[1] وإن أراد أنه لا فائدة فيه، فهو ممنوع أيضًا، إذ يكفي في فائدته إفادة العبارة عنه، ولما احتج من قال: إنه نظري بأنه لو كان بديهيًا لما اشتغل العلماء بتعريفه، قيل : لأنه ضائع، وقيل: لأن المعروف هو الموصل بطريق النظر، فلا يكون المعرف إلا نظريًّا[2] ، وقيل: لاستلزامه تحصيل الحاصل.

أجاب صاحب الفوائد الغياثية وقد صحح أنه ضروري بأن تعريفاته تنبيهات، فإن التعريف قد لا يراد به إحداث تصور وتحصيله، أي كما في التعاريف الحقيقية بل المعنى المعروف حاصل مع غيره كالمخزون فيعرف ويراد به الالتفات إلى تصور حاصل، والإشارة إليه ليتميز هذا المعلوم، ويتعين بين التصورات الحاصلة فيعلم من التعريف أنه المراد من اللفظ وكفى بهذا فائدة.

(**والخبر ينقسم إلى**) قسمين (**آحاد**) جمع أحد كبطل وأبطال (**ومتواتر**) والتواتر لغة: التتابع، وهو كون الشيء بعد الشيء بفترة (**فالمتواتر**) لغة المتتابع مع فترة[3] .

واصطلاحًا: (**ما**) أي خبر من شأنه أنه بحيث (**يوجب**) بنفسه إيجابًا عاديًا (**العلم**)[4] أي حصول العلم بصدق مضمونه.

---

(١) انظر: الآيات البينات (٣/١٩٢).

(٢) انظر: الآيات البينات (٣/١٩٢).

(٣) انظر: القاموس المحيط (٢/١٥٧).

(٤) انظر: المحصول للرازي (٢/١٠٨) إحكام الأحكام للآمدي (٢/٢٠) نهاية السول =

....

وإن تخلف عنه حصول العلم بذلك بالفعل [لمانع لحصوله بغيره أن يمتنع تحصل الحاصل فإن] حصول العلم بالفعل غير معتبر فيه، فخرج بقوله: يوجب العلم بالمعنى المذكور ما لا يوجبه كذلك[1] .

وبقولنا: (بنفسه) ما لا يوجبه بنفسه، بل إما بواسطة القرائن الزائدة، على القرائن التي لا ينفك الخبر عنها عادة، كخبر ملك أخبر بموت ولد له مشرف على الموت وانضم إليه قرائن الصراخ والجنازة ، وخروج المخدرات على حال منكرة غير معتادة بدون موت مثله، وخروج الملك وأكابر مملكته، فإنا نقطع بصحة ذلك الخبر ونعلم به موت الولد، نجد ذلك من أنفسنا وجدانًا ضروريًا، لا يتطرق إليه الشك. واعترض بأن العلم بذلك لم يحصل بالخبر بل بالقرائن.

وأجيب: بأنه حصل بالخبر بضميمة القرائن، إذ لولا الخبر لجوزنا موت شخص آخر، وإما بغير القرائن، كالعلم بمضمون الخبر بالضرورة، كقولنا: الواحد نصف الاثنين، أو بالنظر كقولنا: العالم حادث، فلا يكون شيء مما ذكر متواترًا بخلاف ما يوجب العلم بواسطة القرائن التي لا ينفك الخبر عنها عادة وهو ما يلزم [١٤٥/ب] عادة من أحوال في نفس الخبر كالهيئات المقارنة الموجبة لتحقيق مضمونه[2] وفي المخبر أي المتكلم ككونه موسومًا بالصدق، مباشرًا للأمر الذي أخبر به والمخبر عنه أي الواقعة التي أخبروا بوقوعها ككونها أمرًا قريب الوقوع ليحصل بإخبار عدد [٢٢٦/أ] أقل، أو بعيدة فيفتقر إلى أكثر، فإنه من المتواتر.

=

للإسنوي (٢١٥/٢) اللمع للشيرازي (ص٣٩).

(١) انظر: إحكام الأحكام للآمدي (٢٢/٢) المستصفى للغزالي (١٣٢/١). نهاية السول للإسنوي (٢١٧/٢) فواتح الرحموت (١١٣/٢).

(٢) انظر: نهاية السول للإسنوي (٢١٤/٢، ٢١٥)..

وإن كان حصول العلم [٨٢/ج] بمعونة مثل هذه القرائن، ولذلك يتفاوت عدد التواتر، هذا حاصل ما في العضد وحاشيته وغيرهما[١] .

وعليه فقد يدخل في حد المصنف المتواتر بما ذكر، خبر الواحد، إذا أوجب العلم بمعونة القرائن التي لا ينفك عن الخبر عادة ، كخبر النبي -صلى الله عليه وسلم- عن دخول زيد الدار مثلاً ، فإنه يوجب العلم بدخوله الدار مع أنه ليس من المتواتر كما هو صريح كلامهم، كما يعلم مما سيأتي.

ويمكن أن يجاب: بأن قوله الآتي، وهو أن يروي إلى آخره من تتمة هذا الحد لبيان المراد بما يوجب العلم هنا فالمعنى: وهو أي ما يوجب العلم أي المراد به هنا ما ذكر لا مطلقًا ، وبأن هذا الحد تعريف بالأعم وقد جوزه الأقدمون كما تقدم أول الكتاب، وبأن إيجاب خبر النبي -صلى الله عليه وسلم- العلم ليس بمجرد القرائن التي لا تنفك ككونه موسومًا بالصدق مباشرًا للأمر الذي أخبر به، وكون ذلك الأمر قريب الوقوع، بل لا بد أيضًا من أمور زائدة ككونه خبر من ثبت رسالته بالمعجزات وكل خبر هذا شأنه فهو صادق، ومضمونه واقع بناء على أن مثل ذلك أمر زائد ينفك عادة عن الخبر.

ثم رأيت التاج الفزاري قال في شرحه: ولا شك أن أخبار النبي -صلى الله عليه وسلم- توجب العلم، وكذلك أخبار الله سبحانه على لسان نبيه، وأخبار المخبر بحضرة الرسول -صلى الله عليه وسلم- إذا لم ينكره الرسول -عليه الصلاة والسلام- فإن فسر المتواتر بما يوجب العلم، كانت هذه الأقسام داخلة في جملة الأخبار المتواترة وإن فسر باجتماع جمع من المخبرين لا يجوز عليهم الكذب، خرجت هذه الأقسام عن جملة الأخبار المتواترة، وقد جعلها بعضهم من قسم أخبار الآحاد.

---

(١) انظر: شرح العضد على مختصر المنتهى (٥٢/٢) فواتح الرحموت (١١٠/٢).

وقسم أخبار الآحاد قسمين: ما يفيد العلم: وهي هذه الأخبار، وما لا يفيد العلم: وهو غيرها من أخبار الآحاد وسياق كلامه هنا يقتضي جعـــل هذا النوع قسمًا ثالثًا غير المتواتر والآحاد، فإن ما ذكره في حد المتواتر مـــن أخبار جمع لا يقع التواطؤ على الكذب من مثلهم ، يخرج هذه الأخبار، وما ذكره في رسم أخبار الآحاد يخرج هذه الأخبار أيضًا من أن تكون منها، فإنه قال: والآحاد هو الذي يوجب العمل ولا يوجب العلم. انتهى.

وإذا أحسنت التأمل فيما قدمناه، وما ســـنذكره في تقريـــر كـــلام المصنف، ظهر لك اندفاع ما ذكره أولاً وآخرًا.

تنبيه: اختلفوا في العلم الذي يوجبه المتواتر.

فقيل: إنه ضروري، أي يحصل عند سماعه من غير احتياج إلى نظـــر، وهو الأصح كما في جمع الجوامع وغيره[1]؛ لحصوله لمن لا يتأتى منه النظـــر كالبله [٢٢٧/أ] والصبيان.

وقيل: إنه نظري[2] وعليه المصنف، وفسر كونه نظريًا بتوقفـــه علـــى مقدمات حاصلة عند السامع ، وهي محققة لكون الخبر متواترًا من كونه خبر جمع وكونهم بحيث يمتنع تواطؤهم على الكذب وكونه عن محسوس لا أنـــه يحتاج إلى نظر عقب سماع الخبر.

---

(١) وهو قول فخر الدين الرازي، وابن الحاجب، والقاضي البيضاوي، وغيرهم. انظر: جمع الجوامع (١٢٢/٢) المحصول للرازي (١١٠/٢) شرح العضد على مختصـــر المنتهى (٥٣/٢) إحكام الأحكام للآمدي (٢٧/٢) الآيات البينات (٢٠٧/٣).

(٢) انظر: إحكام الأحكام للآمدي (٢٧/٢) المستصفى للغـــزالي (١٣٢/١) نهايـــة السول للإسنوي (٢١٨/٢).

قال الشارح في شرح جمع الجوامع: فلا خلاف في المعنى في أنه ضروري، لأن توقفه على تلك المقدمات لا ينافي كونه ضروريًّا[1][٨٣/ج].

(وهو) أي المتواتر فيكون هذا حدًا آخر، أو ما يوجب العلم فيكون من تتمة الحد الأول على ما سبقت الإشارة إليه، بل يجوز على الأول أيضًا أن يجعل من تتمة الحد الأول بجعل هذه الواو حالية من فاعل يوجب **(أن يرويه)** أي هو أن يروي على ما اشتهر في أمثاله ، إذ المتواتر من أقسام اللفظ لا الرواية، فلا تحمل عليه حمل المواطأة.

(جماعة) يزيدون على الأربعة فلا يكفي الأربعة، وفاقًا للقاضي أبي بكر والشافعية لاحتياجهم إلى التزكية فيما لو شهدوا بالزنا ، فلا يفيد قولهم العلم وما زاد عليها صالح ، وتوقف القاضي في الخمسة كذا في جمع الجوامع وشرحه[2] .

وقضيته: أنه لو زاد الشهود على الأربعة لم يحتج إلى التزكية، وهو ممنوع، وكلام الفقهاء لا يساعده، ولما حكى العضد ما ذكر عن القاضي من عدم كفاية الأربعة [١٤٦/ب] وتردده في الخمسة، قال: ويرد عليه أن وجوب التزكية مشترك، إلا أن يقول : قد يفيد العلم، فلا تجب التزكية، وقد لا يفيد فيعلم كذب واحد، فالتزكية لتعلم عدالة الأربعة، وقد يفرق بين الشهادة والخبر كيف والاجتماع في الشهادة مظنة التواطؤ؟! انتهى[3] .

---

(١) انظر: شرح الجلال المحلى على جمع الجوامع (١٢٢/٢).

(٢) انظر: نهاية السول للإسنوي (٢٢٤/٢) شرح الجلال المحلى على جمع الجوامع (٢/ ١٢٠).

(٣) انظر: العضد على ابن الحاجب (٥٤/٢).

لا يقع التواطؤ على الكذب عن مثلهم ، وهكذا إلى أن ينتهي إلى المخبر عنه ....

قال المولى سعد الدين: قوله: ويرد عليه -أي على القاضي- أنه كما تجب التزكية في الأربعة من شهود الزنا تجب في الخمسة فلا وجه للجزم بعدم الحصول في الأربعة، والتردد في الخمسة.

وله أن يجيب: بأن الخمسة قد تفيد العلم، فلا تجب التزكية وقد لا تفيد، وما ذاك إلا لكذب واحد لا أقل، فلا بد من التزكية لتعلم عدالة الأربعة وصدقهم بخلاف الأربعة فإنه إذا كذب واحد منهم لم يبق نصاب شهادة الزنا.

وقد يجاب عن أصل استدلال القاضي: بأن أمر الشهادة أضيق، وبالاحتياط أجدر. انتهى[(١)] .

ولو فساقًا وكفارًا، وأهل بلد واحد، ودين واحد ونسب واحد، ووطن واحد وإن لم يكن لهم إمام معصوم ، وإن لم يكثروا بحيث لا يحويهم بلد ، ولا يحصرهم عدد وإن لم تدخل أهل الذمة فيهم كما اقتضى كل ذلك إطلاق المصنف خلافًا لزاعمي خلاف ذلك[(٢)] .

(**لا يقع**) أي يمتنع عادة عقلاً بالنظر إلى العادة، لا مع قطع النظر عنها إذ لا امتناع حينئذ مطلقًا (**التواطؤ**) أي التوافق منهم (**على الكذب**) وقوله: (**عن**) جماعة (**مثلهم**) أي في امتناع وقوع توافقهم على الكذب، متعلق بيروي وقوله [٢٢٨/أ] (وهكذا) متعلق بمحذوف، أي: ويروي مثلهم هكذا، أي مثل رواية تلك الجماعة بأن يكون عن مثله فيما ذكر، أو وتجري الرواة، أو الرواية (هكذا).

---

(١) انظر: حاشية السعد على العضد (٥٤/٢).

(٢) انظر: المحصول للرازي (١٣٣/٢، ١٣٤) إحكام الأحكام للآمدي (٢ي/٤١) نهاية السول للإسنوي (٢٢٤/٢).

أي بأن يكون كل راوي جماعة بالصفة المذكورة تروي عن مثلها، أو كل رواية كرواية تلك الجماعة في أنها من جماعة بالصفة المذكورة عن مثلها، ويستمر الحال على ذلك (**إلى أن ينتهي**) الخبر أو الأمر أو الرواية المفهومة من الفعل، وذكر ينتهي على المعنى، لأن الرواية خبر، أو الراوي المفهوم منه أي في روايته. (**إلى المخبر عنه**) أي الواقعة التي أخبر بوقوعها سواء كانت بعينها مضمون أخبارهم، ويسمى الخبر حينئذ متواترًا تواترًا لفظيًّا، أو قدرًا مشتركًا بين أخبارهم، ويسمى حينئذ متواترًا تواترًا معنويًّا كما إذا أخبر واحد عن حاتم أنه أعطى دينارًا، وآخر أنه أعطى فرسًا، وآخر أنه أعطى بعيرًا [٨٤/ج] وهكذا، فقد اتفقوا على معنى كلي، وهو الإعطاء، والانتهاء إلى المخبر عنه ، إما الانتهاء إليه بنفسه، وإما الانتهاء إلى أفراده التي يجمعها[1] .

ولقائل أن يقول: هذا الحد غير جامع، فإنه لا يصدق على ما إذا كان المخبرون طبقة واحدة، أو طبقتين كأن يروي جماعة بالصفة السابقة عن محسوس، أو عن جماعة كذلك روت لهم عن محسوس، إذ لا يصدق في الأول قوله: عن مثلهم، ولا في الثاني قوله: وهكذا إلى آخره.

ويجاب: بأنه تعريف بالأخص، وقد أجازه جماعة، وقضية كلام المصنف: أن رواية الجماعة الموصوفين بما ذكره لا يتخلف عنها إيجاب العلم، وهو كذلك ولا منافاة بينه وبين ما ذكره شيخ الإسلام الحافظ في شرح النخبة: من أنه قد يتخلف لمانع ؛ لأن وجود الشيء كما يتوقف على وجود سببه ، يتوقف على انتفاء مانعه كما سبقت الإشارة إليه ، ولا تنافي ذلك أن من جملة الشروط أن يستحيل عادة تواطؤهم على الكذب لجواز أن يكون تأثير هذا الشرط مشروطًا بانتفاء المانع.

---

(١) انظر: المحصول للرازي (١٣٤/٢) نهاية السول للإسنوي (٢٢٥/٢).

ولا يخفى أن مقتضى كون المتواتر موجبًا للعلم تقدمه بالذات على حصول العلم منه، لأنه أثر من آثاره المترتبة عليه، والشيء يتقدم بالذات على أثره المترتب عليه، فعد شيخ الإسلام الحافظ في شرح النخبة حصول العلم من شروط المتواتر المقتضي لتقدم الحصول بالذات[1] إذ الشرط يتقدم بالذات، لأنه متوقف عليه ، والمتوقف عليه يتقدم بالذات لا يخفى إشكاله إلا أن يريد أنه من شروط العلم بأنه متواتر ، فيوافق قول جمع الجوامع وحصول العلم آية اجتماع شرائطه أو من شروط صحة تسميته بالمتواتر. فليتأمل[2] .

وإذا كان الخبر المتواتر ما يوجب العلم (**فيكون**): أي فلا بد أن يكون (**في الأصل**) أي في أول مراتبه وهو طبقته الأولى حاصلاً (**عن**) إحساس من الطبقة الأولى بالمخبر عنه من نحو (**مشاهدة أو سماع**) أو لمس له ، أي لإجل الإحساس بواسطته (**لا عن اجتهاد**)[3] أي لا لأجل الاجتهاد المؤدي إلى المخبر به [١٤٧/ب] وبواسطته.

قال الشارح في شرح جمع الجوامع كغيره: لجواز الغلط فيه. انتهى[4] .

أي بخلاف الإحساس، وأقول: فيه بحث لجواز الغلط في الإحساس أيضًا، فقد نص الأئمة على وقوع الغلط فيه اللهم إلا أن يقال: وقوعه في الإحساس أقل.

وفيه نظر؛ لأن ذلك لا يمنع الاحتمال المانع من حصول العلم، ويمكن أن يجاب بمنع وقوعه عادة من الجمع المعتبر هاهنا. فليتأمل.

---

(١) انظر: شرح نخبة الفكر (ص٤).

(٢) انظر: جمع الجوامع ومعه الجلال (١٢٠/٢) الآيات البينات (٢٠٥/٣).

(٣) خلافًا لإمام الحرمين. انظر: البرهان (٥٦٨/١).

(٤) انظر: شرح الجلال المحلى على جمع الجوامع (١١٩/٢) نهاية السول للإسنوي (٢/ ٢٢٢).

وذلك (كالإخبار) بوجود مكة الحاصل (عن مشاهدة مكة) بأن يكون مستنده مشاهدتها ، (أو) الإخبار بوجود خبر الله تعالى عن النبي -صلى الله عليه وسلم-، أي بأنه -صلى الله عليه وسلم- أخبر عنه تعالى الحاصل عن (سماع خبر الله تعالى من النبي -صلى الله عليه وسلم-) بأن يكون مستنده السماع من النبي -صلى الله عليه وسلم- مع مشاهدة فيه، أو الإخبار بوجود الجسم أو الرائحة الطيبة في هذا المكان الحاصل عن لمس الجسم، أو شم الرائحة الطيبة فيه فعلم أن قوله: عن مشاهدة أو سماع، ليس صلة الإخبار على أنه المخبر عنه، بل على أنه مستند الإخبار بالمخبر عنه، فإن ذلك هو الموافق لمقابلته بقوله بعده : لا عن اجتهاد ، وأن قوله: عن مشاهدة مكة ليس صلة الإخبار على أنه المخبر عنه ، بل أنه مستند الإخبار، فإن ذلك هو الموافق لما قبله، وعند ذلك يظهر أنه لا يحتاج لما قدره التاج الفزاري في شرحه حيث قال: وقوله: عن مشاهدة أو سماع، يعني عن أمر يدرك بالحس، فإن المشاهدة هي الإدراك بحاسة البصر والسماع: هو الإدراك بحاسة السمع انتهى.

ويجوز أن يجعل الفاء في قوله: فيكون لمجرد العطف على قوله: ينتهي فيستغنى عن تكلف ما يتفرع عليه، والإخبار عن مشاهدة مكة، وما بعده ملتبس (بخلاف) أي بمخالفة (الإخبار عن) أمر (مجتهد فيه) بأن يكون مستند الإخبار عنه هو الاجتهاد فيه والاستدلال عليه، وإلا فالمجتهد فيه قد يدرك بالإحساس أيضاً، فليس من المتواتر، لجواز الغلط فيه كما تقدم وذلك (كإخبار الفلاسفة) المتقدم بيانهم أول الكتاب (بقدم العالم) على ما تقدم بيانه هناك، فإنه عن اجتهاد، واستدلال فلا يكون من المتواتر.

ثم شرع في الآحاد فقال: (**والآحاد**) أي، ما سيعلم، وقوله (وهو مقابل المتواتر) تصريح بانحصار الخبر في القسمين أعني المتواتر والآحاد.

إذا معنى مقابلته له أنه ما عداه، فلا ثالث لهما، وإن فهم ذلك من قول المصنف السابق ينقسم إلى قسمين؛ لأنه ليس صريحًا في انحصاره في القسمين فربما يتوهم عدم إرادة حصره فيهما، وتعريض بمن جعل المستفيض، وهو الشائع عن أصل، وأقل عدد رواته اثنان، وقيل: ثلاثة. كذا في جمع الجوامع[١].

وعبارة ابن الحاجب تبعًا للآمدي المستفيض: ما زاد نقلته على ثلاثة[٢] وفي شرح الألفية: أن القول الأول للفقهاء، والثاني للمحدثين، والثالث للأصوليين قسمًا ثالثًا غير مندرج تحت الآحاد، وإشارة إلى مباينته كليًا للمتواتر.

فإنه المتبادر من المقابلة، وإن أمكن إرادة المباينة الجزئية، ويؤخذ من ذلك مباينة المستفيض من أفراده كليًا للمتواتر، لكن في شرح النخبة لشيخ الإسلام، والحفاظ على خلافه حيث حكم بأن كل متواتر مشهور من غير عكس، ثم قال: إن المشهور هو المستفيض على رأي جماعة من أئمة الفقهاء، إلى أن قال: ومنهم من غاير بين المستفيض والمشهور، بأن المستفيض يكون في ابتدائه وانتهائه سواء أي في الكثرة بأن يكون كل طبقة ثلاثة ثلاثة، أو أربعة أربعة، وهكذا، والمشهور أعم من ذلك، ومنهم من غاير على كيفية أخرى. انتهى[٣] .

(**وهو**) أي الآحاد، الخبر (**الذي يوجب العمل**) بشرطه من العدالة وغيرها، أي يكون سببًا في وجوب العمل بمضمونه[٤] .

---

(١) انظر: جمع الجوامع ومعه الجلال (٢/١٢٩) نهاية السول للإسنوي (٢/٢٣١).

(٢) انظر: إحكام الأحكام للآمدي (٢/٤٩) مختصر المنتهى لابن الحاجب ومعه العضد (٢/٥٥).

(٣) انظر: شرح نخبة الفكر (ص٥).

(٤) انظر: المحصول للرازي (٢/١٩٤) إحكام الأحكام للآمدي (٢/١٠١) نهاية السول للإسنوي (٢/٢٤١).

واختلفوا: فقيل: الوجوب بالعقل وإن دل السمع أيضًا[1] وذلك لأنه لو لم يجب العمل به لتعطلت وقائع الأحكام المروية بالآحاد، وهي كثيرة جدًا ولا سبيل إلى القول بذلك.

وقيل: بالسمع دون العقل ورجحه كثير، وهو الموافق، لما هو المعتمد عند أهل السنة ، وإن نقل الأول عن جماعة منهم وذلك لأنه -صلى الله عليه وسلم- كان يبعث الآحاد إلى القبائل والنواحي لتبليغ الأحكام كما هو معروف، فلولا أنه يجب العمل بخبرهم لم يكن لبعثهم فائدة[2] .

لا يقال: هذه الملازمة ممنوعة لجواز ألا يجب العمل بخبرهم، وتكون فائدة بعثهم جواز العمل دون وجوبه، لأنا نقول: المراد أنه كان يبعثهم لتبليغ الأحكام التي منها وجوب الواجبات وحرمة المحرمات ليعتقدوا ذلك ، ويلتزموا [١٤٨/ب] العمل به كما هو معلوم من سياق تلك الأخبار ، لو لم يجب العمل بخبر [٨٦/ج] الواحد لم تحصل الفائدة المقصودة من البعث وذلك من العبث الذي لا يليق بالشارع، ولأن الصحابة والتابعين استدلوا بخبر الواحد ، وعملوا به في الوقائع المختلفة التي لا تكاد تحصى تكررًا شائعًا ذائعًا، و لم ينكر عليهم أحد، وإلا نقل[3] وقد علم من سياقها أن العمل بها لا بغيرها، وأنه لظهورها وإفادتها الظن لا بخصوصيات تلك الأخبار.

---

(١) وهو قول الإمام أحمد، والقفال، وابن سريج من الشافعية، وقول أبي الحسين البصري. انظر: المستصفى للغزالي (١٤٧/١) نهاية السول للإسنوي (٢٣١/٢) فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت (١٣١/٢) الآيات البينات (٢٧١/٣).

(٢) انظر: جمع الجوامع ومعه الجلال (١٣١/٢) الآيات البينات (٢١٦/٣).

(٣) انظر: المستصفى للغزالي (١٤٦/١) المحصول للرازي (١٧١/٢). نهاية السول للإسنوي (٢٣١/٢) إحكام الأحكام للآمدي (٤٨/٢).

ولا يعارض ذلك ما وقع لبعض الصحابة من إنكار [٢٣١/أ] بعض الأخبار كإنكار أبي بكر خبر المغيرة في ميراث الجدة[١] حتى رواه محمد بن مسلمة ، وإنكار عمر خبر أبي موسى في الاستئذان حتى رواه أبو سعيد[٢] ، لأنهم إنما أنكروا ذلك مع الارتياب وقصوره عن إفادة الظن، وذلك مما لا نزاع فيه على أن انضمام نحو: محمد بن مسلمة إلى المغيرة، وأبي سعيد إلى أبي موسى لا يخرج الخبر عن كونه خبراً واحداً، وقد قبلوه مع ذلك، وينبغي أن يكون المراد بوجوب العمل، وجوب كل من الاعتقاد والفعل، كما أشرنا إليه، وظاهر أن محل الوجوب حيث لا تعارض كما علم مما سبق في فصل التعارض ومما يأتي في ترتيب الأدلة.

ولا يخفى أنه إذا وجب العمل بخبر الآحاد مع أنه لا يفيد إلا الظن، فبالخبر المتواتر بالأولى، فاقتصار المصنف على بيان وجوب العمل بخبر الآحاد لظهور الوجوب في المتواتر لا لتخصيص الآحادية. **(ولا يوجب)** بنفسه إيجاباً عادياً **(العلم)**[٣] .

---

(١) أخرجه أبو داود في الفرائض (٣/٣١٧) ح(٢٨٩٤) والترمذي في الفرائض (٢/٩٠٩ - ٩١٠) ح(٢١٠٠ - ٢١٠١) وابن ماجه في الفرائض ح(٢٧٢٤) والإمام مالك في الموطأ في الفرائض (٢/٥١٣) والدارمي في الفرائض (٢/٣٥٩) باب قول الخليفة أبي بكر الصديق في الجدات.

(٢) أخرجه البخاري في الاستئذان (١١/٢٨- ٢٩) ح(٦٢٤٥) ومسلم في الآداب (٣/١٦٩٤) ح(٢١٥٣).

(٣) بل لا بد من القرائن وهو قول حجة الدين الغزالي، وسيف الدين الآمدي، وفخر الدين الرازي، وابن الحاجب، والقاضي البيضاوي. انظر: إحكام الأحكام للآمدي (٢/٤٩) المحصول للرازي (٢/١٤١) المستصفى للغزالي (١/١٣٥) مختصر ابن الحاجب مع العضد (٢/٥٥ - ٥٦) فواتح الرحموت شرح مسلم =

....

أي حصوله العلم بمضمونه على الوجه السابق في المتواتر، الذي منه كون الراوي الجماعة المذكورة بدليل المقابلة وإن أوجب ذلك بواسطة القرائن الزائدة على القرائن التي لا ينفك الخبر عنها عادة، أو التي لا ينفك حديث لم يكن الراوي الجماعة المذكورة، أو بواسطة العلم بمضمونه بالضرورة ، أو بالنظر كما تقدم بيانه في الكلام على المتواتر، وإنما لم يوجب بنفس حصول العلم عند انتفاء القرائن مطلقًا، وكون الراوي الجماعة المذكورة.

(**لاحتمال الخطأ فيه**) عادة، فإن راويه لم يبلغ مبلغًا يمتنع عادة وقوع الكذب والتواطؤ عليه من مثله في كل الطبقات، أو بلغ ذلك لكن لم يكن هو في الأصل عن محسوس بل عن اجتهاد.

قال التاج الفزاري: وفي هذا الرسم نظر، فإن وجوب العمل بخبر الآحاد غير داخل في حقيقته، بل هو حكم من أحكامه استفيد من دليل خارج عنه، فلو اقتصر على أن الآحاد ما لا يوجب العلم كفاه ذلك، فإن كل خبر لا يفيد العلم هو خبر واحد. انتهى.

ولا يخفى ما فيه، فإن كون وجوب العمل خارجًا عن حقيقته لا ينافي وقوعه في رسمه بل يقتضيه، فإن الرسم: هو التعريف بالأمر الخارج، فلا يصح توجيه النظر بخروجه عن حقيقته على أن عدم إيجاب العلم خارج أيضًا عن حقيقته فلا وجه للاعتراض بذلك دون هذا، بل الوجه في الاعتراض على هذا الرسم، أن يقال: الرسم بالحكم يوجب الدور، لأن تصور الحكم متأخر عن تصور المحكوم عليه، فإذا عرف المحكوم عليه بالحكم تأخر تصوره عن تصور الحكم فيلزم توقف تصور كل منهما على تصور الآخر وذلك دور.

=

الثبوت (٢/١٢١) المعتمد لأبي الحسين (٢/٩٢).

وينقسم إلى قسمين : مرسل ومسند، فالمسند: ما اتصل إسناده (وينقسم) أي الآحاد (إلى قسمين: مسند ومرسل) **وينحصر فيهما إن دخل المنقطع، والمعضل في المرسل على ما يأتي.** ....

ويجاب: بأن المتأخر تصوره عن تصور خبر الآحاد، هو وجوب العمل بخبر الآحاد ، وهذا ليس مأخوذًا في التعريف لا وجوب العمل بالخبر، لأنه لا [٢٣٢/أ] ينحصر في الآحاد لتحققه في المتواتر، إذ يجب العمل به أيضًا، وهذا هو المأخوذ في التعريف ، فالمتواتر داخل في قوله: يوجب العمل خارج بقوله: ولا يوجب العلم، وبأن هذا تعريف لفظي فهو بالنسبة لمن عرف الخبر الذي يوجب العمل دون العلم، وجهل أن خبر الآحاد موضوع في الاصطلاح بإزائه.

وأما قوله: فلو اقتصر على أن الآحاد: ما لا يوجب العلم كفاه.

فيجاب عنه: بأنه أراد زيادة الفائدة بالتنبيه على هذا الحكم للآحاد، ولعمري أن هذا من محاسنه.

فإن قلت: قوله يوجب العمل يخرج خبر الفاسق، مع أنه من الآحاد فيبطل انحصار الخبر في القسمين، فهو قيد مضر يجب إسقاطه.

قلت: يمكن أن يجاب بأن المراد ما يوجب العمل بشرطه كما أشرنا إليه أو حيث لا مانع، أو باعتبار نوعه، وخبر الفاسق ونحوه كذلك.

(**فالمسند: ما**) أي آحاد (**اتصل إسناده**) ظاهرًا (بأن صرح برواته كلهم) في سائر الطباق.

قال التاج الفزاري في شرحه: أصل الإسناد في اللغة، إسناد أحد الجسمين إلى الآخر، ثم استعمل في المعاني، فقيل: أسند فلان الخبر إلى فلان، إذا عزاه إليه، أو تلقاه منه، ثم استعمل المحدثون الإسناد بمعنى رواية الشخص عن الشخص إلى أصل الخبر.انتهى.

وعرف شيخ الإسلام الحافظ في شرح النخبة الإسناد تـــارة بقولـــه: والإسناد حكاية طريق المتن. انتهى[1] .

أي: وهي الرجال الناقلون، والمتن: هو غاية ما ينتهي إليه الإسناد من الكلام، وتارة بقوله: وهو الطريق الموصلة إلى المتن. انتهى[2] .

وكل منهما صادق مع سقوط بعض الرواة، وذلك موافـــق لكـــلام المصنف [١٤٩/ب] فإن تقييد الإسناد بالاتصال يقتضي تحققه بدونه، إلا أن يقال: المتبادر من حكاية طريق المتن، حكايتها بتمامها ومن الطريق الموصلة: تمام الطريق الموصلة.

وقول الشارح: بأن صرح برواته، يجوز بناؤه على كل مـــن تفســـير الإسناد بحكاية طريق المتن، وتفسيره بالطريق بالموصلة إلى المـــتن، فيكـــون تفسيراً لاتصاله لأن اتصال حكاية الرجال أو الرجال: عبارة عن اتصال ذكر الرجال، وذلك بالتصريح بجميعهم وعلى تفسيره بروايـــة الشـــخص عـــن الشخص إلى أصل الخبر كما تقدم عن التاج فيكون تفسيراً لسبب الاتصال، لأن اتصال روايـــة الشخص عن الشخص إلى أصل الخبر يتحقـــق بـــالتصريح بجميع الرواة، وإنما قيدنا اتصال الإسناد بقولنا: [٨٧/ج] ظاهراً، لأنه المعتبر فيه.

قال شيخ الإسلام في النخبة: والمسند مرفوع صحابي بســـند ظـــاهر الاتصال. قال في شرحها: وقولي (صحابي) كالفصل يخرج به مـــا رفعـــه التابعي، فإنه مرسل أو بمن دونه فإنه معضل أو معلـــق، وقـــولي: ظـــاهره الاتصال يخرج ما ظاهره الانقطاع ، ويدخل فيه ما فيه الاحتمـــال، ومـــا يوجد فيه حقيقة الاتصال من باب أولى.

(١) انظر: شرح النخبة (ص ٩).

(٢) انظر: شرح النخبة (ص٢٦).

ويفهم من التقييد بالظهور أن الانقطاع الخفي كعنعنة المدلس والمعاصر الذي لم يثبت لقيه لا يخرج الحديث عن كونه مسنداً لإطباق الأئمة الذين خرجوا المسانيد على ذلك، وهذا التعريف موافق لقول الحاكم: المسند ما رواه المحدث عن شيخ يظهر سماعه منه ، وهكذا شيخه عن شيخه متصلاً إلى صحابي إلى رسول الله -صلى الله عليه وسلم-. انتهى[١] .

وسيأتي بيان المعضل، والتعليق استعمله بعضهم بمعنى حذف واحد فأكثر على التوالي من أول الإسناد ، وعزو الحديث إلى من بعد المحذوف من رواته وبعضهم بمعنى حذف كل الإسناد كقوله : قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم- أو قال ابن عباس[٢] .

وقال النووي في مختصر التقريب: المسند قال الخطيب البغدادي: هو عند أهل الحديث: ما اتصل سنده إلى منتهاه، قال السيوطي في شرحه: فشمل المرفوع والموقوف والمقطوع، وتبعه ابن الصباغ في العدة، والمراد اتصال السند ظاهراً فيدخل ما فيه انقطاع خفي كعنعنة المدلس والمعاصر الذي لم يثبت لقيه لإطباق من خرج المسانيد على ذلك. انتهى[٣] .

ثم قال النووي: وأكثر ما يستعمل فيما جاء عن النبي -صلى الله عليه وسلم- دون غيره. انتهى[٤] .

والمرفوع هو: ما أضيف إلى النبي -صلى الله عليه وسلم- خاصة قولاً كان أو فعلاً أو تقريراً[٥] .

---

(١) انظر: شرح النخبة (ص٣٠).

(٢) انظر: شرح النخبة (ص١٦ - ١٧).

(٣) انظر: مختصر التقريب ومعه شرح السيوطي (١/١٨٢).

(٤) انظر: مختصر التقريب ومعه شرح السيوطي (١/١٨٢).

(٥) انظرك شرح نخبة الفكر (ص٣٠).

لا يقع مطلقه على غيره متصلاً كان أو منقطعًا لسقوط الصحابي منه أو غيره.

والموقوف: هو المروي عن الصحابة قولاً لهم أو فعلاً أو تقريرًا، متصلاً[1] كان إسناده، أو منقطعًا، ويستعمل في غيرهم كالتابعين مقيدًا، فيقال مثلاً: وقفه فلان على الزهري.

والمقطوع: هو الموقوف على التابعين قولاً لهم أو فعلاً هكذا في التقريب[2].

وبه يعلم أن قول السيوطي: فشمل المرفوع والموقوف، أي في الجملة فتأمله.

ولا يقال: أخذ الإسناد في تعريف المسند يوجب الدور، لأنا نمنع ذلك بأن معرفة المشتق منه لا تتوقف على معرفة المشتق ، وإنما الأمر بالعكس فلم تتوقف معرفة الإسناد على معرفة السند فلا دور.

نعم، قد يوجه الإيراد بأن الإسناد مضاف إلى ضمير المسند فتتوقف [٣٣٤/أ] معرفته [على معرفة] المسند فيجيء الدور.

ويدفع: بأن الضمير المضاف إليه الإسناد عائد على ما المفسرة الآحاد، نعم، نظر التاج الفزاري في هذا الحد: بأن المسند اسم مفعول من أسند، ومن لا يعرف المصدر لا يعرف اسم المفعول من ذلك المصدر ، فإن من لا يعرف الضرب لا يعرف المضروب ، فكان الواجب تعريف الإسناد أولاً ثم تعريف المسند [٨٨/ج] به. انتهى.

ويجاب: بأن هذا التعريف لفظي، فالمخاطب به من عرف معنى الإسناد ولم يعرف أن المسند موضوع لماذا اصطلاحًا.

---

(١) انظر: شرح نخبة الفكر (ص٣٠).

(٢) انظر: مختصر التقريب ومعه السيوطي (١٩٤/١).

والمرسل: ما لم يتصل إسناده. (**والمرســـل**) **في اصطــلاح الأصوليــين، والفقهاء** (**ما**) **أي آحاد** (**لم يتصل إسناده**). ....

ظاهرًا (بأن أسقط بعض رواته) واحدًا كان أو أكثر ســواء كـان الراوي المرسل له تابعيًا من كبار التابعين كــابن المســيب، أو صغـارهم كالزهري، أو غير تابعي ممن بعده ولهذا أطلق قوله: لم يتصل إسناده، لكن يشمل أيضًا قول الصحابي: قال النبي -صلى الله عليــه وســلم- مســقطًا للواسطة بينه وبين النبي -صلى الله عليه وسلم-.

وقوله غير الصحابي: قال فلان: قال النبي -صلى الله عليه وســـلم- مسقطًا للواسطة بينه وبين فلان، أو بين فلان وبين النبي -صلـى الله عليـه وسلم-، ويوافقه في الأول، مفهوم قوله للآتي: فإن كان من مراسيل غــير الصحابة، وصريح قول الشارح الآتي: أما مراسيل الصحابة إلى آخره. وفيها قوله في شرح مسلم.

وأما المرسل فهو عند الفقهاء وأصحاب الأصول والخطيب الحافظ أبي بكر البغدادي وجماعة من المحدثين: ما انقطع إسناده على أي وجــه كـان انقطاعه، فهو عندهم بمعنى المنقطع، وقال جماعة من المحدثين، أو أكثرهم: لا يسمى إلا ما أخبر فيه التابعي عن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- أي عن قوله أو فعله أو تقريره. انتهى[1] .

وفسر المنقطع قبل ذلك بقوله: وأما المنقطع: فهو ما لم يتصل إســناده على أي وجه كان انقطاعه، فإن كان الساقط رجلين فأكثر سمــي أيضًـا معضلاً (بفتح الضاد المعجمة). انتهى[2] .

---

(١) انظر: شرح صحيح مسلم للنووي (١/ ٣٠).

(٢) انظر: شرح صحيح مسلم للنووي (١/ ٣٠).

لكن مقتضى ما في جمع الجوامع كمختصر ابن الحاجب وشروحهما وغيرها من حد المرسل بأنه قول غير الصحابي: قال النبي -صلى الله عليه وسلم- مسقطًا للوساطة بينه وبين النبي -صلى الله عليه وسلم-[1] خروج كلا الأمرين عن المرسل وقد يمتنع اقتضاء خروج الثاني بأنه يصدق عليه قول غير الصحابي : قال النبي -صلى الله عليه وسلم- مسقطًا للواسطة بينه وبين النبي -صلى الله عليه وسلم- وزيادة قال فلان، وكون الساقط بينه وبين فلان أو بعده لا يمنع ذلك الصدق، وقد ذكر المصنف في البرهان: أن من صور المرسل أن يقول الراوي : أخبرني رجل عن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- أو [٢٣٥/أ] عن فلان الراوي من غير أن يسميه والذي قاله الحاكم: إن هذا منقطع وليس بمرسل، قال العراقي: وكل من القولين خلاف ما عليه الأكثر فإنهم ذهبوا إلى أنه متصل في سنده مجهولاً.

ولا يخفى مخالفته ظاهر الورقات في ذلك لما في البرهان، وذكر فيه من صوره أيضًا: استناد الأخبار إلى كتب رسول الله -صلى الله عليه وسلم-، قال: وإنما التحق هذا القسم بالمرسلات من جهة الجهل بناقل الكتب، ولو ذكر من يعزو الخبر إلى الكتاب ناقل الكتاب، وحامله، التحق الحديث بالمستندات. انتهى[2] .

وجعل البيهقي ما رواه التابعي عن الرجل من الصحابة لم يسم مرسلاً قال العراقي: وليس بجيد اللهم إلا إن كان يسميه مرسلاً، ويجعله حجة كمراسيل [٨٩/ج] الصحابة فهو قريب.

---

(١) انظر: جمع الجوامع ومعه الجلال (١٦٨/٢) العضد على مختصر. المنتهى (٧٤/٢).

(٢) انظر: البرهان (٦٣٣/١).

....

وأما في اصطلاح المحدثين أي بعضهم أو أكثرهم على ما يستفاد ممـــا سبق عن شرح مسلم: فهو قول التابعي: قال النبي -صلى الله عليه وســـلم- كذا، أو فعله ، أو قرر عليه، مسقطًا للواسطة بينه وبين النبي -صلى الله عليه وسلم - فإن كان هذا القول من تابع التابعين فمنقطع أي فرد منه، وإلا فهو أعم كما يستفاد من تعريفه الآتي أو ممن بعدهم فمعضل (بفتح الضـــاد) أي فرد منه، وهو ما سقط منه راويان فأكثر، [والمنقطع: ما ســـقط منـــه راوٍ فأكثر] فإن سقط منه راويان من موضعين مثلاً كل راو من موضـــع فهـــو منقطع من موضعين.

وعرفه العراقي: بما سقط منه واحد غير الصحابي لينفرد عن المعضـــل بقوله: راوٍ واحد، وعن المرسل بقوله: غير الصحابي، فيكون مباينًا على هذا لكل منهما.

وعبارة العضد: المنقطع أن يكون بين الراويين رجـــل لم يذكـــر، وفي قبوله نظر يعرف مما ذكر في المرسل. انتهى[1] .

وأورد على تخصيص المرسل بالتابعي من سمع من النبي -صلى الله عليه وسلم- وهو كافر، ثم أسلم بعد موته فهو تابعي اتفاقًـــا، وحديثـــه ليـــس بمرسل، بل هو موصول لا خلاف في الاحتجاج به ، ومن رأى النبي -صلى الله عليه وسلم- غير مميز كمحمد بن أبي بكر الصديـــق فإنـــه صحـــابي، وحكم روايته حكم المرسل لا الموصول.

ويمكن أن يجاب عن الأول: بأنه يعتبر في المرسل إسقاط الواسطة بينـــه وبين النبي -صلى الله عليه وسلم-، وما ذكر ليس فيه ذلك.

وعن الثاني: بأنه في حكم المرسل وليس بمرسل. فليتأمل.

---

(١) انظر: شرح العضد على ابن الحاجب (٢/٧٥).

وفي نسخة شرح عليها التاج الفزاري والمرسل إن كان من مراسيل غير الصحابة إلى آخره، ثم اعترضها بقوله: وذكر حكم المرسل و لم يبين حقيقته ويجاب : بأنه ترك بيان حقيقته على هذه النسخة لفهمها من مقابلة، وهذا ظاهر.

(**فإن كان**) المرسل (**من مراسيل غير الصحابة**) رضي الله تعالى [٢٣٦/أ] عنهم بأن كان المرسل (بكسر السين) غير الصحابي، (**فليس بحجة**) وفاقًا للأكثر منهم الإمام الشافعي، والقاضي الباقلاني قال الإمام مسلم في صدر صحيحه : وأهل العلم بالأخبار، وقال ابن عبد البر: هو قول أهل الحديث.

وقال ابن الصلاح: إنه المذهب الذي استقر عليه آراء جماهير حفاظ الحديث، ونقاد الأثر (لاحتمال أن يكون الساقط) من رواته (مجروحًا) أي متصفًا بما يخل بعدالته.

قال الشارح في شرح جمع الجوامع: وإن كان صحابيًا لاحتمال أن يكون ممن طرأ له قادح. انتهى[1] .

ويشكل عليه قوله الآتي؛ لأن الصحابة كلهم عدول، ومن ثم روى البخاري عن الحميدي، قال: إذا صح الإسناد عن الثقات إلى رجل من الصحابة فهو حجة، وإن لم يسم ذلك الرجل.

وقال الأثرم: قلت لأحمد بن حنبل: إذا قال رجل من التابعين: حدثني [١٥٢/ب] رجل من الصحابة و لم يسمه، فالحديث صحيح؟ قال: نعم.

فرق الصيرفي من الشافعية بين أن يرويه التابعي عن الصحابي معنعنًا أو مصرحًا بالسماع، قال العراقي: وهو حسن متجه وكلام من أطلق قبوله محمول على هذا التفصيل.انتهى.

---

(١) انظر: جمع الجوامع ومعه الجلال (٢/١٦٩).

وعدم تسمية المروي عنه لا يستلزم تعديله؛ لأنه قد يروي عن غير عدل، وقد يخفى عليه جرح من ظنه عدلاً، ولو سماه اطلع غيره على جرحه، فإن جعلت العلة هذا المجموع لم يشكل القبول في نحو قول الشافعي: أخبرني الثقة، ولأنهم اتفقوا على رد مرسل الشهادة بألا يذكر الشاهد من شهد على شهادته، و لم يجعلوا تركه تعديلاً، فكذا بجامع اشتراط العدالة فيهما، وقد يفرق بأن باب الرواية أوسع.

واحتج بالمرسل جمع من أهل العلم، منهم: مالك، وأحمد في المشهور عنهما، وأبو حنيفة[1] .

وقال ابن جرير أجمع التابعون بأسرهم على قبول المرسل، و لم يأت عنهم إنكاره ولا عن أحد من الأئمة بعدهم إلى رأس المائتين.

قال ابن عبد البر: كأنه -يعني الشافعي- أول من رده[2] وبالغ بعضهم فقواه على المسند، وقال: من أسند فقد أحالك، ومن أرسل فقد تكفل لك.

قال النووي في شرح المهذب: وقيد ابن عبد البر وغيره ذلك بما إذا لم يكن مرسله ممن لا يحترز ويرسل عن غير الثبات، فإن كان فلا خلاف في رده[3] .

---

(١) وهو قول الجماهير من المعتزلة، واختاره سيف الدين الآمدي. انظر: المحصول للرازي (٢/٢٢٤) إحكام الأحكام للآمدي (٢/١٧٧ - ١٧٨) نهاية السول للإسنوي (٢/٢٦٦) البرهان لإمام الحرمين (١/٦٣٤).

(٢) واختاره فخر الدين الرازي. انظر المحصول (٢/٢٢٤) والقاضي البيضاوي . انظر نهاية السول (٢/٢٦٦). ونقله الشيخ ابن الصلاح عن جمهور المحدثين. انظر: مقدمة ابن الصلاح (ص ١٤٠).

(٣) انظر: شرح المهذب (١/٦١).

وقال غيره: محل قبوله عند الحنفية ما إذا كان مرسله من أهل القرون الثلاثة الفاضلة، فإن كان من غير الثلاثة فلا لحديث: «**ثم يفشو الكذب**». صححه النسائي[1] .

(**إلا مراسيل**) من عرف من عادته أنه لا يروي إلا عن عدل كمراسيل (**سعيد بن المسيب**) (بفتح الياء المشددة) في الأكثر عند المحدثين (من التابعين) جمع تابع بمعنى التابعي، وهو من لقي الصحابي، وقيل من صحبه كالخلاف في الصحابي كذا في شرح مسلم[2] . ومشى في جمع الجوامع على اشتراط إطالة الاجتماع بالصحابي في صدق اسم التابعي، والصحابي من اجتمع مؤمناً بمحمد -صلى الله عليه وسلم- ولو لحظة[3] .

وقيل: يشترط إطالة الاجتماع به وفيه كلام لا يحتمله هذا المختصر يطلب من الآيات البينات[4] .

(رضي الله عنه) فإنه أسقط الصحابي الواسطة بينه وبين النبي -صلى الله عليه وسلم- وعزاها أي: نسب تلك المراسيل للنبي -صلى الله عليه وسلم- فهي حجة (**فإنها**) أي لأجل أنها (**فتشت**) ولما كان تلك المراسيل مفتشاً عنها لا مفتشة، فإن المفتش عنه: ما يلتمس من غيره، والمفتش ما يلتمس منه غيره ، قال : (أي فتش عنها) أي عن حالها، فإن المفتش عنه ليس هي نفسها، فإنها معلومة ابتداء، بل هو حاله من الإسناد والإرسال، إذ هو المجهول المطلوب، ولعل لفظ عن في مثل ذلك للتعليل.

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) انظر: شرح صحيح مسلم للنووي (٣٦/١).

(٣) انظر: جمع الجوامع ومعه الجلال ١٦٥/٠٢ - ١٦٦) الآيات البينات (٢٨٢/٣).

(٤) انظر: الآيات البينات (٢٧١/٣ - ٢٧٢).

(**فوجدت مسانيد**) حكمها (أي رواها له الصحابي الذي أسقطه) أي ترك ذكره، رواها عن النبي -صلى الله عليه وسلم- متعلق برواها، والصحابي عدل وإسقاط العدل كذكره[١] .

(وهو) أي الصحابي المذكور (في الغالب) من تلك المراسيل، أو من الأحوال ، أو الأزمان فيها، وهو متعلق بالنسبة (صهره) أي (أبو زوجته) لا زوج بنته ، فإن الصهر تناول كلاً منهما ، وهو (أبو هريرة -رضي الله تعالى عنه- كمراسيل أبي سلمة بن عبد الرحمن يروى أيضًا عن أبي هريرة -رضي الله عنه-.

قال التاج: وفي هذا التعليل نظر، فإنها إذا ظهرت مسندة كان الاحتجاج بالمسند لا بالمرسل، فاستثناؤها من جملة المراسيل مستدرك على هذا التقدير. انتهى.

وجوابه: أن التفتيش والوجدان المذكورين لا يخرجهما عن الإرسال باعتبار الرواية لانطباق حد الإرسال عليها ، وإن كان لها حكم المسند ، ولو سلم فوصفها بالإرسال باعتبار ما قبل التفتيش والوجدان، ولو سلم فالاستثناء منقطع لدفع توهم أن إرسالها ابتداء يسقط اعتبارها مطلقًا ، ومحل عدم حجية المرسل في غير المستثنى إذا كان من مراسيل كبار التابعين كقيس ابن أبي حازم. وأبي عثمان النهدي، وأبي رجاء العطاردي، إذا لم يسنده غير راويه ولا أرسله راوٍ آخر يرى عن غير شيوخ الأول، ولا عضده قول صحابي، ولا قول أكثر أهل العلم، ولا قياس المعنى ولانتشاره من غير نكير، ولا عمل أهل العصر على وفقه وإلا كان حجة[٢] .

---

(١) انظر: جمع الجوامع ومعه الجلال المحلى (١٧٠/٢) الآيات البينات (٢٧٨/٣).

(٢) انظر: إحكام الأحكام للآمدي (١٧٧/٢) جمع الجوامع ومعه الجلال (١٧٠/٢).

وفائدة حجيته إذا أسنده غير راويه إسناداً لم يشتمل على ضعف أو عضده [٢٣٨/أ] بقياس المعنى، مع أن كلا الأمرين من الإسناد، والقياس كافٍ في إثبات الحكم.

قال الإسنوي في الترجيح عند تعارض الأحاديث: فإن أحد الحديثين المقبولين يرجح على الآخر إذا عضده قياس أو حديث آخر مقبول. انتهى[١].

أما إذا كان من مراسيل صغار التابعين كالزهري ونحوه فهو باق على عدم [١٥٣/ب] حجيته، وإن انضم إليه ما ذكر لشدة ضعفه وذلك لأن غالب رواية الكبار عن الصحابة فيقوى الظن، بأن المحذوف صحابي، فإن انضم إليه شيء مما ذكر قوي به فقبل، قال بعضهم: وحينئذ فينبغي أن يكون الضابط للتابعي الكبير أنه من أكثر رواياته عن الصحابة ، والصغير من أكثر رواياته عن التابعين وأما ضبط الصغير بأنه من لم يلق إلا الواحد والاثنين ونحوهما من الصحابة، فلم يلائم تعليلهم بما تقدم.

(أما مراسيل الصحابة) رضي الله تعالى عنهم بأن يروي صحابي عن صحابي، أي يسمع مثلاً منه مروية عن النبي -صلى الله عليه وسلم- مثلاً (ثم) إذا رواه لغيره يسقط الصحابي الثاني مثلاً. وهو الواسطة بينه وبين النبي -صلى الله عليه وسلم- (فحجة) أي فهو حجة (لأن) الظاهر أنه يروي عن صحابي آخر، والأكثر من العلماء الخلف والسلف على أن (الصحابة كلهم عدول) فلا يبحث عن عدالتهم في رواية ولا شهادة ، فيكون الساقط عدلاً وإسقاط العدل كذكره.

قال المازري في شرح البرهان: لسنا نعني بقولنا: الصحابة عدول، كل من رآه -صلى الله عليه وسلم- يومًا، أو زاره لمامًا، أو اجتمع به لغرض وانصرف، وإنما نعني به الذين لازموه وعزروه ونصروه. انتهى[٢] .

---

(١) انظر: نهاية السول للإسنوي (١٧٢/٣).

(٢) انظر: الآيات البينات (٢٧٤/٣).

....

قال العلائي: وهذا قول غريب يخرج كثيراً من المشهورين بالصحبة والرواية عن الحكم بالعدالة كوائل بن حجر، ومالك بن الحويرث، وعثمان ابن أبي العاص، وغيرهم ممن وفد عليه -صلى الله عليه وسلم- ولم يقم عنده [٩٢/ج] إلا قليلاً، وانصرف، وكذلك من لم يعرف إلا برواية الحديث الواحد، ومن لم يعرف مقدار إقامته من أعراب القبائل والقول بالتعميم هو الذي صرح به الجمهور وهو المعتبر. انتهى[١] وهو كما قال.

فإن قلت: إن صورت المسألة بما إذا علم كون الساقط صحابيًّا، كما هو قضية قوله: بأن يروي صحابي عن صحابي، وقوله: لأن الصحابة كلهم عدول.

ورد: أن مراسيل غير الصحابة كذلك، فإنه إذا علم كون الساقط فيها صحابيًّا كانت حجة فلا معنى للتفرقة بينهما، وإن صوره بما إذا جهل ذلك كما هو قضية [٢٣٩/أ] التفرقة بين مراسيل الصحابة وغيرها أشكل الفرق بين مراسيل الصحابة، ومراسيل غيرهم مع وجود احتمال كون الساقط مجروحًا في الجميع.

وأشكل الجزم بتصوير المسألة بأن يروي صحابي عن صحابي، والتعليل بأن الصحابة كلهم عدول.

قلت: ينبغي أن يكون المراد الثاني، والفرق ظهور كون الساقط صحابيًّا في مراسيل الصحابة، بخلاف مراسيل غيرهم، لأن الظاهر والغالب رواه الصحابي عن الصحابي، ورواية غير الصحابي عن غيره، والجزم بالتصوير المذكور والتعليل بما ذكر بناء على ذلك.

فإن قلت: لم قال: بأن يروي صحابي عن صحابي إلى آخره، ولم يقل: بأن يقول الصحابي: قال النبي -صلى الله عليه وسلم-، كما عبروا بذلك في تفسير مرسل غير الصحابة.

---

(١) انظر: الآيات البينات (٣/٢٧٤).

قلت: لأن مقصوده تصوير مرسل الصحابة وفاء بمفهوم قول المصنف، فإن كان من مراسيل غير الصحابة، ولا يتحقق كون مروي الصحابي مرسلاً إلا إذا علم كونه روي بالواسطة، وقول الصحابي: قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم-، لا يظهر منه الإرسال بل الإسناد.

ولهذا قال في جمع الجوامع وشرحه للشارح: الصحيح يحتج بقول الصحابي: قال النبي -صلى الله عليه وسلم- لأنه ظاهر في سماعه منه.

وقيل: لا يحتج به لاحتمال أن يكون بينه وبينه صحابي آخر.

وقلنا: يبحث عن عدالة الصحابة أو تابعي. انتهى[1] .

فتلخص تصوير كلام الشارح هنا بما إذا علم كون الصحابي روى بالواسطة، بأن علم أنه لم يحضر النبي -صلى الله عليه وسلم- لنحو صغر سنه، وجهل كون تلك الواسطة صحابيًا.

(**والعنعنة**) مصدر عنعن الحديث يعنعنه إذا رواه بلفظ: عن فلان أي الرواية بلفظ عن فلان (بأن يقال: حدثنا فلان عن فلان ..إلخ[2]).

أي: ما يذكره القائل إن ذكر زيادة على ذلك من غير بيان للتحديث والإخبار والسماع.

(**تدخل على الإسناد**) المتصل، وإلا فمطلق الإسناد لا يستلزم الاتصال الذي هو المقصود هنا على ما علم مما تقدم (أي) تدخل (على حكمه) وهو قبوله والعمل به يعني تجامعه ولا تنافيه (فيكون الحديث المروي بها) أي بالعنعنة والباء للآلة، داخلاً في حكم.

---

(١) انظر: إحكام الأحكام للآمدي (١٣٥/٢) المستصفى للغزالي (١٢٩/١). نهاية السول للإسنوي (٢٥٨/٢) جمع الجوامع ومعه الجلال (١٧٣/٢) المحصول للرازي (٢١٩/٢) فواتح الرحموت (١٦١/٢).

(٢) انظر: مقدمة ابن الصلاح (ص١٥٢) تدريب الراوي (٢١٤/١).

....

الحديث (المسند) المروي بغيرها مما يشعر بالتحديث أو نحوه، بأن يثبت له الحكم الثابت للمسند المذكور من القبول والعمل به (لا في حكم الحديث (المرسل) المتقدم بيانه من رده وعدم العمل به، وإنما كان في حكم المسند لا المرسل (لاتصال سنده) بالتصريح بجميع رواته [٩٣/ج] (في الظاهر) لأنه الظاهر من العبارة فيحمل على الاتصال حقيقة هذا هو الصحيح الذي عليه العمل ، وقول الجماهير من أصحاب الحديث [٢٤٠/أ] والفقه والأصول، بل ادعى ابن عبد البر في مقدمة التمهيد: إجماع أئمة الحديث عليه[١] كما قال العراقي.

لكن يشترط أن يكون المعنعن (بكسر العين) غير مدلس، وأن يكون يمكن لقاء بعض المعنعنين بعضًا.

وفي اشتراط ثبوت اللقاء، وطول الصحبة، ومعرفته بالرواية عنه خلاف، منهم من لم يشترط شيئًا من ذلك، وهو مذهب الإمام مسلم، بل ادعى الإجماع فيه ، ومنهم من اشترط ثبوت اللقاء وحده، وهو مذهب علي ابن المديني والبخاري ، وأبي بكر الصيرفي الشافعي ، والمحققين، قال النووي: وهو الصحيح[٢] .

ومنهم من شرط طول الصحبة، وهو أبو المظفر السمعاني ومنهم من شرط معرفته بالرواية عنه، وهو أبو عمرو الداني.

وإذا قال الراوي: حدثنا الزهري أن ابن المسيب قال كذا، أو حدث بكذا أو فعل، أو ذكر أو روى، أو نحو ذلك، فقال جمع -منهم الإمام أحمد- لا يلتحق ذلك بعن، بل يكون منقطعًا حتى تبين السماع، وقال الجمهور: هو كعن محمول على السماع بالشرط المتقدم.

---

(١) انظر التمهيد لابن عبد البر (١٢/١).

(٢) انظر مقدمة ابن الصلاح (ص١٥٢) تدريب الراوي (٢١٦/١).

قال النووي: وهذا هو الصحيح. انتهى[1].

وقد يقتضي قوله: في حكم المسند، أنه ليس مسندًا حقيقة اصطلاحًا لكن مقتضى كلامهم خلافه.

(**وإذا قرأ الشيخ**) الحديث من حفظه، أو كتابه إملاءً أولاً (وغيره يسمعه) ولو من وراء حجاب حيث عرف صوته[2].

(**يجوز للراوي**) أي: لمن أراد رواية ما قرأه الشيخ عنه ممن **سمعه** (**أن يقول: حدثني، أو أخبرني**) أو حدثنا، أو أخبرنا أو أنبأنا، أو سمعت فلانًا يقول أو قال لنا فلان، أو ذكر لنا فلان.

لا خلاف في جواز جميع ذلك كما قاله القاضي عياض، قال العراقي: وما قاله متجه، إذ لا يجب على السامع أن يبين، هل كان السماع إملاء أو عرضًا؟

نعم، ينبغي عدم الإطلاق في أنبأنا بعد اشتهار استعمالها في الإجازة، لأنه يؤدي إلى إسقاط المروي بها عند من لا يحتج بالإجازة[3] لظنه أن الرواية بالإجازة.

قال بعضهم: وما قاله متجه، لكن إن أدى إطلاق غير أنبأنا إلى ما أدى إليه إطلاقها من إسقاط المروي كان الحكم كذلك. انتهى.

وقضية إطلاق المصنف: جواز قول ما ذكر أنه لا فرق فيه بين قصد الشيخ إسماعه وعدمه.

---

(١) انظر: شرح صحيح مسلم للنووي (٣٢/١).

(٢) انظر: تدريب الراوي (٨/٢).

(٣) انظر: إحكام الأحكام للآمدي (١٤١/٢ -١٤٢). نهاية السول للإسنوي (٢٦٢/٢).

لكن قال غير واحد من الأصوليين، كالآمدي والإسنوي والعضد: إن قصد -أي الشيخ- إسماعه وحده، أو مع غيره، فله أن يقول: حدثني أو أخبرني أو حدثنا أو أخبرنا، وإلا فلا بل يقول: قال فلان كذا، أو أخبر أو حدث، أو سمعته يقول أو يحدث أو يخبر. انتهى [٢٤١/أ].

وعبارة الإحكام: وإن لم يقصد -أي إسماعه-، فليس له أن يقول: حدثنا أو أخبرنا، لأنه يكون كاذبًا في ذلك، بل له أن يقول: قال فلان كذا، أو سمعته يقول كذا، ويحدث بكذا، ويخبر بكذا. انتهى[١] .

ويستفاد من ذلك أنه لا فرق في جواز الرواية، أي على الجملة بين كون قراءة الشيخ عن قصد، وكونها اتفاقية، وبذلك صرح الماوردي، والروياني ، ولا بين [٩٤/ج] أن يأذن للسامع في رواية المسموع أو يمنعه منها ، بنحو قوله : لا ترو عني ، أو رجعت عن إخبارك ، أو ما أذنت لك في روايته عني وهو كذلك، نعم إن أسند المنع إلى نحو خطأ منه فيما حدث به ، أو شك فيه ، امتنعت الرواية عنه ، ولا فرق بين أن يعلم حضور السامع، أو يجهله، أو يقول: أخبركم ولا أخبر زيدًا مثلاً، وهو كذلك أيضًا.

(**وإن قرأ هو**) أي غير الشيخ (**على الشيخ**) من كتاب أو حفظ وهو يسمعه.

قال العضد كغيره: من غير أن ينكر غيره عليه، ولا وجد أمر يوجب السكوت عنه من إكراه، أو غفلة أو غيرهما من القدرات المانعة من الإنكار. انتهى[٢] .

---

(١) انظر: إحكام الأحكام للآمدي (١٤١/٢ - ١٤٢) نهاية السول للإسنوي (٢٦٢/٢) المحصول للرازي (٢٢١/٢).

(٢) وهذه الطريقة يسميها المحدثون عرضًا. انظر: تدريب الراوي (١٢/٢) شرح =

سواء حفظ الشيخ ما قرئ عليه أو لا.

(فيقول) جوازًا اصطلاحًا إذ أراد رواية ما قرأه عليه عنه، ومثله من سمع قراءته عليه **(أخبرني)** وإن لم يقيده بنحو قوله: قرأه أو بقراءتي عليه، **(ولا يقول)** أي لا يجوز له اصطلاحًا أي لا ينبغي أن يقول **(حدثني)** من غير تقييد لأنه لم يحدثه) وصيغة حدثني صريحة في كون المروي عنه محدثًا بخلاف أخبرني ، هذا مذهب الشافعي -رضي الله تعالى عنه- وأصحابه، ومسلم بن الحجاج، وجمهور أهل المشرق، وعزي إلى أكثر المحدثين، وإلى ابن جريج والأوزاعي، وابن وهب[1] .

قال النووي كابن الصلاح: وصار الفرق بينهما هو الشائع الغالب على أهل الحديث، قال ابن الصلاح: وهو اصطلاح منهم أرادوا به التمييز بين النوعين والاحتجاج له من حيث اللغة فيه عناء وتكلف.انتهى[2] .

نعم، الأحوط أن يقول: قرأت على فلان إن قرأ بنفسه، أو قرئ عليه، وأنا أسمع إن لم يقرأ بنفسه، وتلي ذلك عبارات السماع مقيدة، كحدثنا بقراءتي أو قرئ عليه وأنا أسمع أو أخبرنا بقراءتي، أو قرأه عليه وأنا أسمع[3].

(ومنهم) أي الأصوليين (من أجاز حدثني) أيضًا من غير تقييد (وعليه) أي على الجواز (عرف أهل الحديث).

قيل: أنه مذهب مالك، وسفيان بن عيينة والبخاري، ومعظم الحجازيين والكوفيين، وحكاه القاضي عياض عن الأكثرين[4] .

=

النخبة (ص٣٥) إحكام الأحكام للآمدي (٢/١٤٢) الآيات البينات (٣/٢٨٥).

(١) انظر: تحريب الراوي (٢/١٦) إحكام الأحكام للآمدي (٢/١٤٢) نهاية السول للإسنوي (٢/٦٢٦) اللمع للشيرازي (ص٤٥).

(٢) انظر: مقدمة ابن الصلاح (ص٢٥١ - ٢٥٢).

(٣) انظر: تدريب الراوي (٢/١٦).

(٤) انظر: إحكام الأحكام للآمدي (٢/١٤٢) نهاية السول للإسنوي (٢/٢٦٢) =

ومنهم من أجاز سمعت أيضًا، وروي عن مالك والسفيانين[1]، والصحيح المنع.

ومنهم من منع إطلاق حدثنا وأخبرنا كالإمام أحمد، والنسائي، قال الخطيب: وهو مذهب خلق كثير من أصحاب أهل الحديث[2] [١٥٥/ب].

وقال الحاكم: الذي اختاره وعهدت عليه أكثر مشايخي وأئمة عصري أن يقول الراوي فيما سمعه وحده من لفظ الشيخ، حدثني وفيما سمعه منه مع غيره واستحسنه ابن الصلاح والنووي[3]، فإن شك هل كان وحده أو مع غيره؟ فالأظهر أن يقول: حدثني أو يقول: أخبرني، لا حدثنا، ولا أخبرنا، لأن الأصل عدم غيره وكذا لو شك، هل قرأ بنفسه أو سمع بقراءة غيره؟ فيقول: أخبرني كما نقله العراقي عن ابن الصلاح[4]، ثم قال: وفيه نظر لأنه تحقق سماع نفسه، وشك هل قرأ بنفسه والأصل أنه لم يقرأ وقد حكى الخطيب عن البرقاني أنه كان يشك في ذلك فيقول قرأنا على فلان، قال: وهذا حسن لأن ذلك يستعمل فيما قرأه غيره أيضًا كما قاله أحمد بن صالح.

قال النووي كابن الصلاح: وكل هذا مستحب باتفاق العلماء لا واجب[5] ولا يجوز إبدال حدثنا بأخبرنا، أو عكسه في الكتب المؤلفة، وإن كان في إقامة أحدهما مقام الآخر خلاف لا في نفس ذلك التصنيف بأن يغير، ولا فيما ينقل منه من الأجزاء والتخاريج.

=

تدريب الراوي (١٦/٢) اللمع للشيرازي (ص٤٥).

(١) انظر: تدريب الراوي (١٦/٢).

(٢) انظر: تدريب الراوي (١٦/٢).

(٣) انظر: مقدمة ابن الصلاح (ص٢٥٤ - ٢٥٥) تدريب الراوي (٢٠/٢ -٢١).

(٤) انظر: مقدمة ابن الصلاح (ص٢٥٤ - ٢٥٥) تدريب الراوي (٢١/٢).

(٥) انظر: مقدمة ابن الصلاح (ص٢٥٥) شرح صحيح مسلم للنووي (١٥١/١).

وما سمع من لفظ المحدث ففي إبداله الخلاف في الرواية بالمعنى، فعلى الجواز يجوز الإبدال إن كان قائله يرى التسوية بينهما، ويجوز إطلاق كليهما بمعنى وإلا فلا، ومنع الإمام أحمد الإبدال جزمًا.

(**وإن أجازه**) أي أجاز الراوي واحد أو أكثر (**الشيخ**) برواية شيء معين أو غير معين (**من غير**) وجود (**قراءة**) من أحد الجانبين لذلك الشيء، بأن لم يقرأه الراوي على الشيخ لا بنفسه، ولا بغيره ولا قراءة غيره على الشيخ وهو يسمعه (ولا قرأه الشيخ وهو يسمعه) كأن قال الشيخ : أجزتك أو أجزتكم، أو أجزت فلان الفلاني أو جميع مسموعاتي أو مروياتي فهل تجوز الرواية بها؟

اختلف فيه: فمنعها جماعات من الفقهاء والمحدثين، وحكاه الآمدي عن أبي حنيفة وأبي يوسف ، والقاضي عبد الوهاب عن مالك، وهو إحدى الروايتين عن الشافعي، والصحيح الذي استقر عليه العمل، وهو قول الجمهور من أهل الحديث وغيرهم ، بل ادعى القاضي عياض وغيره الإجماع عليه جواز الرواية كالعمل بها[1] .

وجعلها بعض أهل الظاهر كالمرسل في عدم العمل به مع جواز التحديث به ونقل عن الأوزاعي عكسه، وهو العمل بها دون التحديث[2] .

واحتج بأن الصلاح للجواز بأنه إذا جاز له أن يروي عنه مروياته فقد أخبره بها جملة فهو كما لو أخبره بها تفصيلاً، وإخباره بها غير متوقف على التصريح قطعًا كما في القراءة وإنما الغرض حصول الإفهام والفهم، وذلك حاصل بالإجازة المفهمة[3] .

---

(١) انظر: إحكام الأحكام للآمدي (١٤٢/٢) المستصفى للغزالي (١٦٥/١) المحصول للرازي (٢٢٣/٣) نهاية السول للإسنوي (١٦٣/٢) تدريب الراوي (٢٩/٢).

(٢) انظر: تدريب الراوي (٣٠/٢).

(٣) انظر: تدريب الراوي (٣٠/٢).

وإذا قلنا بالجواز (**فيقول الراوي**) أي المجاز إذا أراد الرواية عنه (**أجازني أو أخبرني**) أو حدثني، أو أجازنا أو أخبرنا أو حدثنا، أي فلان[1] (**إجازة**).

وأورد التاج الفزاري: أن هذا كلام متهافت، قال: فإن الإخبار أن يحدثه والإجازة أن لا يحدثه بل يقتصر على الإذن له في الرواية، والجمع بين الأمرين ممتنع، ثم قال: والأولى أن يقول: أجازني، فإن ذكر أخبرني أو حدثني مع قوله: أجازه فيه نوع تناف كما تقدم بيانه. انتهى.

ويجاب: بأن الإخبار في اصطلاحهم يراد به مطلق الإذن والإعلام ولو ضمنيًا وإن تبادر منه التحديث، فيصدق بما تضمنته الإجازة فلا تنافي بينهما مطلقًا ، بل التقييد بالإجازة لبيان أحد محتملاته المراد اصطلاحًا ، وإنما يجيء الإشكال لو أريد معنى الإخبار اللغوي على أنه لو أريد ذلك كان تقييده بالإجازة يبين أن المراد به الإخبار الذي تضمنته الإجازة.

قال الآمدي: وفي إطلاق حدثني وأخبرني، أي أو حدثنا وأخبرنا مذهبان؛ الأظهر وعليه الأكثر: أنه لا يجوز[2] .

وصححه ابن الصلاح، والنووي أيضًا، وحكى مقابله عن مالك، وأهل المدينة وصححه المصنف، وعن الأوزاعي، تخصيص الإجازة بخبرنا بالتشديد، وتخصيص القراءة بأخبرنا بالهمز، قال العراقي: ولم يخل من النزاع، لأن خبر وأخبر بمعنى [٩٦/ج] واحد لغة واصطلاحًا[3] .

واختار ابن دقيق العيد: أنه لا يجوز في الرواية أخبرنا، لا مطلقًا ولا مقيدًا لبعد دلالة لفظ الإجازة على الإخبار.

---

(١) انظر: العضد على ابن الحاجب (٢/٦٩).

(٢) انظر: إحكام الأحكام للآمدي (٢/١٤٢) نهاية السول للإسنوي (٢/٢٦٣).

(٣) انظر: إحكام الأحكام للآمدي (٢/١٤٢) نهاية السول للإسنوي (٢/٢٦٢) مقدمة ابن الصلاح (ص٢٥٠).

....

إذ معناه في الوضع: الإذن في الرواية واصطلح قوم من المتأخرين على إطلاق أنبأنا في الإجازة، والمعروف عند المتقدمين أنها بمنزلة أخبرنـــا، وفي العضد كابن الحاجب يقول: أنبأني بالاتفاق للعرف، فإنه أنبأنا عرفًـــا، وإن كان هو الإخبار لغة. انتهى[1] .

ولو أجاز غير معين بوصف العموم كأجزت جميع المسلمين، أو كـــل أحد، أو كل أهل زماني جاز عند القاضي أبو الطيب الطبري، والخطيـــب البغدادي، وآخرين، وصححه النووي، وقال العضد كابن الحاجب: الظاهر قبولها ؛ لأنها مثل الإجازة للموجودين المعينين، إذ العام بمثابة مقدار الأفراد، ولا فرق بينهما إلا بالاختصار والتطويل، ولا مدخل لاختلاف العبـــارة في مثله فلـــو قيد الإجازة العامة بوصف حاصر : كأجزت طلبة العلم ببلـــدة كذا فهو أولى بالجواز من غير المقيدة.

بل قال القاضي عياض: ما أظنهم اختلفوا في جواز ذلك بخلاف ما لا حصر فيه [١٥٦/ب] كأهل بلد كذا فهو كالعامة المطلقة[2] .

أو أجاز معدومًا، كأجزت لمن يولد لفلان، جاز عند الخطيب وأيـــده بأن [٢٤٤/أ] أصحاب مالك، وأبي حنيفة، أجازوا الواقف على المعـــدوم، وإن لم يكن أصله موجودًا.

قال: فإن قيل: كيف يصح أن يقول: أجازني فلان ومولده بعد موته؟ يقال: كما يصح أن يقول: وقف على فلان ومولده بعد موته، قـــال: ولأن بعد أحد الزمانين من الآخر كبعد أحد الموطنين من الآخر[3] .

---

(١) انظر: شرح العضد على مختصر المنتهى (٦٩/٢، ٧٠).

(٢) انظر: نهاية السول للإسنوي (٢٦٤/٢) العضد على ابن الحاجب (٧٠/٢).

(٣) انظر: تدريب الراوي (٣٧/٢).

....

وامتنع عند القاضي أبي الطيب، وابن الصباغ.

قال النووي كابن الصلاح: وهو الصحيح الذي لا ينبغي غيره، لأن الإجازة في حكم الإخبار ، فكما لا يصح الإخبار للمعدوم لا تصح الإجازة له[١] .

وأقول: هلا جازت بتنزيله منزلة الموجود، كما في أحد القولين ومشى عليه في جمع الجوامع وشرحه[٢] . أن كلام الله النفسي يسمى في الأزل خطاباً حقيقة، وإن عدم المخاطب إذ ذاك لتنزيل المخاطب الذي سيوجد منزلة المعدوم.

أما إجازة من يوجد من غير تقييد، فلا يجوز إجماعًا[٣] ولو عطف المعدوم على موجود ، كأجزت لفلان ومن يولد له، أو لك ولولدك ولعقبك ما تناسلوا فهو أولى بالجواز مما إذا أفرده، وقد فعل ذلك الإمام أبو بكر بن أبي داود السجستاني وصرح بتصحيح الجواز فيه القسطلاني في المنهج الإجازة للحمل ولغير المميز، والإجازة لغير المميز من صبي أو مجنون صحيحة[٤] .

وأما الحمل فقال العراقي: لم أجد فيه نقلاً، إلا أن الخطيب قال: لم نرهم أجازوا لمن لم يكن مولودًا في الحال ، ولم يتعرض لكونه إذا وقع يصح أولاً، قال: ولا شك أنه أولى بالصحة من المعدوم، ثم قال: وينبغي بناء الحكم فيه على الخلاف في أن الحمل هل يعلم أو لا؟

---

(١) انظر: مقدمة ابن الصلاح (ص٢٧١).

(٢) انظر: جمع الجوامع ومعه الجلال (٢/١٧٤).

(٣) انظر: تدريب الراوي (٢٣٧ - ٣٨).

(٤) وهو قول القاضي أبي الطيب، والخطيب البغدادي، وصححه الشيخ النووي وغيره. انظر: تدريب الراوي (٢/٣٨).

فإن قلنا: يعلم وهو الأصح صحت الإجازة له، وإن قلنا: لا يعلم فيكون كالإجازة للمعدوم[1] .

وأما الكافر فقال العراقي: لم أجد فيه نقلاً[2] وقد تقدم أن سماعه صحيح، قال: ولم أجد عن أحد من المتقدمين والمتأخرين الإجازة للكافر، ثم حكي عن بعضهم ما أخذ منه أنه يرى الجواز.

ولو أجاز بمجهول من الكتب أو لمجهول من الناس كأجزتك كتاب السنن وهو يروي كتبًا في السنن، أو أجزتك بعض مسموعاتي، وكأجزت لمحمد بن خالد الدمشقي ، وهناك مشتركون في هذا الاسم، فإن اتضح مراده في المسألتين بقرينة فهي صحيحة وإلا فباطلة، أو أجاز لجماعة متسمين في الإجازة أو غيرها ولم يعرفهم بأعيانهم ولا أنسابهم، ولا عددهم ولا تصفحهم أو سمى المسئول له ولم يعرف عينه صحت الإجازة كسماعهم منه في مجلسه والحالة هذه[3] .

ولو قال: أجزت لفلان كذا إن شاء روايته عني، أو لك إن شئت، أو أحببت أو أردت، فالأظهر جوازه[4] أو أجزت لمن يشاء فلان أو أجزت لمن شاء الإجازة، لم تصح الإجازة في [٢٤٥/أ] المسألتين[5] .

أو أجزت لمن يشاء الرواية عني، فقد قاسه ابن صلاح على بعتك إن شئت[6] .

---

(١) انظر: تدريب الراوي (٣٨/٢ - ٣٩).

(٢) انظر: تدريب الراوي (٣٨/٢) نهاية السول للإسنوي (٢٦٤/٢).

(٣) انظر: تدريب الراوي (٣٤/٢) مقدمة ابن الصلاح (ص٢٦٨).

(٤) انظر: تدريب الراوي (٣٥/٢) مقدمة ابن الصلاح (ص٢٦٧ -٢٦٨).

(٥) انظر: تدريب الراوي (٣٥/٢).

(٦) انظر: تدريب الراوي (٣٦/٢) مقدمة ابن الصلاح (ص٢٦٩).

قال العراقي: لكن الفرق بينهما تعيين المبتاع هنا بخلافه في الإجازة فإنه مبهم، قال: والصحيح فيه عدم الصحة ، قال: نعم، وزانه هنا أجزت لك أن تروي عني إن شئت الرواية عني، قال: والأظهر الأقوى هنا الجواز لانتفاء الجهالة وحقيقة التعليق. انتهى فليتأمل[1] .

وأيد البطلان ببطلان الوصي، والوكالة فيما لو قال: وصيت بهذه لمن شاء، أو وكلت في بيعها من شاء أن يبيعها، وإذا بطل في الوصية مع احتمالها ما لا يحتمله غيرها، فهنا أولى[2] .

ولو أجاز ما لم يتحمله بعد سماع أو أجازه ليرويه المجاز له إذا تحمله المجيز لم يصح، كما صححه القاضي عياض وصوبه النووي.

قال: كابن الصلاح: فعلى هذا يتعين على من أراد أن يروي عن شيخ أجاز له جميع مسموعاته ، أن يبحث حتى يعلم أن هذا مما تحمله شيخه قبل الإجازة[3] .

ولو كتب الشيخ مسموعه أو شيئًا من حديثه لحاضر أو غائب بخطه أو بأمره جازت الرواية به، وإن لم تقترن بنحو: أجزتك ما كتبت لك، أو كتبت إليك، أو كتبت به إليك على الصحيح، كما قاله النووي وغيره[4] ويكفي معرفة المكتوب له خط الكاتب وإن لم تقم البينة عليه على الصحيح[5] .

---

(١) انظر: تدريب الراوي (٣٦/٢) مقدمة ابن الصلاح (ص٢٦٩).

(٢) انظر: تدريب الراوي (٣٦/٢).

(٣) انظر: مقدمة ابن الصلاح (ص٢٧٣ - ٢٧٤).

(٤) انظر تدريب الراوي (٥٥/٢).

(٥) انظر: تدريب الراوي (٥٧/٢).

....

ولا يقول سمعته يقول: كتب إليّ فلان، قال: حدثنا فلان، أو أخبرنا، أو حدثنا فلان مكاتبة أو كتابة، ولا يجوز إطلاق حدثنا أو أخبرنا، وجوز جمع كالليث، وجوز آخرون: أخبرنا دون حدثنا[1] .

ولو أشار الشيخ إلى كتاب أو حديث، فقال: سمعته من فلان، أو هذا مسموعي منه، أو قرأته عليه، ولم يأذن في روايته عنه جازت الرواية بذلك عند كثير من أصحاب الحديث والفقه والأصول والظاهر، وجزم به صاحب المحصول ومتابعوه[2] لكن قال ابن الصلاح والنووي: الصحيح ما قاله غير واحد من المحدثين وغيرهم أنه لا تجوز الرواية به[3] ، وبه قطع في المستصفى، قال: لأنه قد لا يجوز روايته مع كونه سماعه لخلل يعرفه فيه[4] .

قال ابن الصلاح والنووي أيضًا: لكن يجب العمل به، أي بما أخبر الشيخ أنه سمعه إن صح سنده[5] . وادعى القاضي عياض الاتفاق على ذلك[6] .

ولو ضم إلى قوله: سمعت هذا الكتاب من فلان أو هذا مسموعي منه مناولة للراوي ، قال النووي : لم تجز الرواية بذلك أيضًا على الصحيح الذي قاله الفقهاء [٩٨/ج] وأصحاب الأصول، وعابوا المحدثين المجوزين لها. انتهى[7] ونوزع فيه.

---

(١) انظر: تدريب الراوي (٢/٥٨).

(٢) انظر المحصول للرازي (٢/٢٢٣) نهاية السول للإسنوي (٢/٢٦٣).

(٣) انظر: مقدمة ابن الصلاح (ص٢٩٠).

(٤) انظر: المستصفى للغزالي (١/١٦٥).

(٥) انظر: تدريب الراوي (٢/٥٩) مقدمة ابن الصلاح (ص٢٩٠).

(٦) انظر: تدريب الراوي (٢/٥٩).

(٧) انظر: التقريب للنووي (٢/٤٤) تدريب الراوي (٢/٥٠).

ولو وجد أحاديث بخط راويها ولم يكن له منه سماع ولا إجازة، ويسمى ذلك [١٥٧/ب] الوجادة (بكسر الواو)، فله أن يقول: وجدت، أو قرأت بخط فلان، أو في كتابه بخطه [٢٤٦/أ] حديث فلان، ويسوق الإسناد والمتن، وهذا من باب المنقطع لكن فيه شوب اتصال بقوله: وجدت بخط فلان ولا تجوز روايته بعن فلان، ولا بإطلاق حدثنا وأخبرنا، وهل يجوز العمل به؟ نقل عن معظم المحدثين والفقهاء المالكيين وغيرهم أنه لا يجوز، وعن الشافعي ونظار أصحابه جوازه ، وقطع به بعض المحققين الشافعيين عند حصول الثقة(١) .

قال النووي: وهذا هو الصحيح الذي لا يتجه في هذه الأزمان غيره ولو وجد حديثًا في تأليف شخص، وهذا نوع آخر من الوجادة قال: قال فلان أخبرنا فلان، وهذا منقطع لا شوب من الاتصال فيه، وهذا كله إذا وثق بأنه خطه أو كتابه وإلا فليقل : بلغني عن فلان، أو وجدت عنه، أو نحو ذلك وهل يجري هنا في العمل الخلاف السابق؟ فيه نظر، وقضية صنيع تقريب النووي جريانه، فإنه إنما ذكر ذلك الخلاف بعد ذكر النوعين ولم يقيده بأحدهما(٢) .

وإذا نقل شيئًا من تصنيف، فلا يقل: قال أو ذكر فلان بصيغة الجزم إلا إن وثق بصحة النسخة، وإلا فليقل بلغني عن فلان، أو وجدت في نسخة من كتابه، ونحو ذلك. نعم، إن كان عالمًا فطنًا متقنًا بحيث لا يخفى عليه غالبًا الساقط والمغير.

قال النووي كابن الصلاح: رجونا جواز الجزم له فيما يحكيه(٣) .

(١) انظر: تدريب الراوي (٦٣/٢) نهاية السول للإسنوي (٢٦٤/٢).

(٢) انظر: تدريب الراوي (٦٣/٢).

(٣) انظر: مقدمة ابن الصلاح (ص٢٩٤) التقريب للنووي (٦٣/٢).

ولو أوصى الشيخ عند موته أو سفره لأحد بكتاب يرويه ذلك الشيخ، فجوز بعض السلف للموصى له روايته عنه بتلك الوصية؛ لأن في دفعها له نوعًا من الإذن، وصوب النووي كابن الصلاح خلافه، لكن أنكره ابن أبي الدم، على ابن الصلاح فقال: الوصية أرفع رتبة من الوجادة بلا خلاف، وهي معمول بها عند الشافعي وغيره فهذه أولى[1] ، واستقصاء الكلام على أقسام التحمل، وأقسام الإجازة منه وبيان مراتبها، وما يتعلق بذلك مما لا يتحمله هذا المختصر.

(**وأما القياس**) لغة: قال العضد كغيره: التقدير والمساواة، يقال: قست النعل بالنعل، أي قدرته به فساواه، وقست الثوب بالذراع أي قدرته به، وفلان لا يقاس بفلان أي لا يساوى به[2] .

قال المولى سعد الدين في الحواشي: تمثيله بالأمثلة الثلاثة يشعر بأن المراد أنه يكون لهما جميعًا ، وقد يكون للتقدير فقط، أو للمساواة فقط، وقد قال الآمدي: هو في اللغة: التقدير، وهو يستدعي أمرين يضاف أحدهما إلى الآخر بالمساواة، فهو نسبة وإضافة بين شيئين، ولهذا يقال: فلان يقاس بفلان ولا يقاس بفلان، أي يساويه، ولا يساويه. انتهى[3] .

وظاهر ما نقله عن الآمدي: أن المساواة [ليست معنى لغويًّا للقياس، وبه [٩٩/ج] صرح بعضهم في حواشي التلويح فقال: ظاهر العبارة أن تكون المساواة] [٢٤٧/أ] أيضًا معنى لغويًّا للقياس وليس كذلك، لأنه متعد والمساواة لازم، بل هو من توابع التقدير فجعلها معنى للقياس بهذا الاعتبار. انتهى.

---

(١) انظر: تدريب الراوي (٢/٦٠).

(٢) انظر: العضد على مختصر المنتهى (٢/٢٠٤) القاموس المحيط (٢/٢٥٣).

(٣) انظر: إحكام الأحكام للآمدي (٣/٢٦١) حاشية السعد على مختصر المنتهى (٢/٢٠٤).

قال في التلويح: وقد يعدى بعلى لتضمين معنى الابتناء كقولهم: قاس الشيء على الشيء. انتهى.

وظاهره أن هذا في اللغة، فإنه ذكره قبل بيان المعنى الشرعي، لكنه في الحواشي قيد ذلك بالشرع حيث قال: وإنما قيل في الشرع: قاس عليه ليدل على البناء. انتهى.

لكنه لا ينافي أن يكون ذلك في اللغة أيضًا، وفي شرح التاج الفزاري أصل القياس في اللغة بمعنى التشبيه، ومنه قولهم: من قاس جداولك بالغمام أي من شبه وقولهم: يقاس المرء بالمرء أي يشبه به، ويطلق بمعنى: التقدير أيضًا يقال: قست الثوب فكان ذراعًا، أي قدرته، وذلك لأن المتشابهين يتقاربان في المقدار بوجه أو يتساويان فيه. انتهى.

واصطلاحًا (رد) الفرع وهو المحل الذي أريد إثبات الحكم فيه **(إلى الأصل)** وهو المحل المعلوم ثبوت الحكم فيه أي التسوية بينهما في الحكم (بعلة) أي بسببها.

وهي أمر مشترك بينهما يوجب الاشتراك في الحكم فخرج الرد بغير العلة كالنص والإجماع فليس بقياس **(تجمعهما)** تلك العلة أي تدل على اجتماعهما **(في الحكم)**[1] المعلوم للأصل ثبوتًا أو نفيًا، أو يراد بالحكم ما يشمل نفيه فإنه حكم وهو أقرب لظاهر العبارة.

---

(١) انظر: المحصول للرازي (٢/٢٣٦) نهاية السول للإسنوي (٣/٣). إحكام الأحكام للآمدي (٣/٢٦٢) المعتمد لأبي الحسين البصري (٢/١٩٥). المستصفى للغزالي (٢/٢٢٨) حاشية التلويح على التوضيح (٢/٥٢) . فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت (٢/٢٤٦) الآيات البينات (٤/٢) إرشاد الفحول للشوكاني (٢/١١٨ - ١٢٠).

فعلم من تفسير الرد بالتسوية المذكورة لإثبات حكم الأصل في الفرع اندفاع الاعتراض على جعل الإثبات جنسًا بأنه ثمرة القياس، ولا شيء من ثمرة القياس بقياس.

على أن الهندي منعه: بأن ثمرة القياس الثبوت لا الإثبات ومن تفسير الفرع والأصل بما ذكر [عدم الدور] كما نبه عليه المولى سعد الدين في الحواشي قال: وإنما يلزم الدور لو أريد بالفرع المقيس، وبالأصل المقيس عليه، وتحقيقه أن المراد بهما ذات الأصل والفرع، والموقوف على القياس وصفا الفرعية والأصلية. انتهى[1] .

لكنه في التلويح منع لزوم الدور على تفسيرهما بالمقيس عليه والمقيس، بأنه ليس تفسيرًا للأصل والفرع، بل بيانًا لما صدقا عليه[2] .

أي المراد بالأصل: المحل الذي يسمى مقيسًا عليه، لا نفس الحكم ولا دليله على ما وقع عليه اصطلاح البعض، وكذا في الفرع. انتهى. أي فيمكن تعلقهما بدون ذلك العنوان، فلا يلزم الدور.

[ومن هاهنا يظهر أن هذا لا يخالف ما في الحواشي، فتأمل ذلك واحفظه، فإنه ينفعك في مواضع كثيرة] وقوله: تجمعهما في الحكم المتضمن لذكر الحكم في الفرع لا يرد عليه [٣٤٨/أ] أن الحكم في الفرع متفرع على القياس متأخر عنه بالإجماع ، وقد جعله ركنًا له متقدمًا عليه حيث أخذه في تعريفه، وهو دور ممتنع حيث جعل القياس متوقفًا على الحكم المتوقف عليه ، لما أجاب به ابن الحاجب من أنه إنما يقتضي توقف معرفة القياس وتعقل ماهيته على معرفة حكم الفرع وتعقل ماهيته وهو لا يتوقف.

---

(١) انظر: حاشية السعد على العضد (٢/٢٠٤، ٢٠٥).

(٢) انظر: حاشية التلويح على التوضيح (٢ي/٥٢).

[على تعقل ماهية القياس لا تعقله ولا حصوله، بل غاية الأمر أن حصوله يتوقف] على حصول [١٥٨/ب] القياس ، ومثله ليس من الدور في شيء[1] .

وأجاب الإسنوي: بأنه إنما يلزم الدور لو كان التعريف المذكور حدًا ونحن لا نسلمه بل ندعي أنه رسم، قال: وقد أشار إليه إمام الحرمين في البرهان. انتهى[2] .

وفيه نظر واضح فإن تخصيص امتناع الدور بالحد ممنوع، ويؤيد المنع أن محذور الدور لا يختص به، وأورد على أخذ العلة في حد القياس، أنه حينئذ لا يتناول قياس الدلالة.

فإن شرطه: ألا تذكر فيه العلة، لأنه قسيم قياس العلة، مثاله أن يقال: المكره (بالكسر) يأثم بالقتل فيجب عليه القصاص، كالمكره (بالفتح)، فإن الإثم بالقتل ليس علة لوجوب القصاص، وهذا غير قياس الدلالة الآتي في كلام المصنف ولا يتناول قياس العكس فإنه يثبت فيه نقيض حكم الأصل بنقيض علته.

مثاله: قول الحنفية: لما وجب الصيام في الاعتكاف بالنذر فالحكم في الأصل عدم الوجوب بغير نذر، والعلة عدم وجوبه بالنذر والمطلوب في الفرع وجوبه بغير نذر والعلة وجوبه بالنذر[3] .

وأجيب: أولاً: بأن كلاًّ من هذين القياسين غير مراد لنا ولا نعنيهما بلفظ القياس حيث أطلق، ولا يطلق عليهما إلا مقيداً، فإن أرادهما غيرنا باصطلاح آخر لم يضرنا.

---

(١) انظر: العضد على مختصر المنتهى (٢/٢٠٧ ، ٢٠٨).

(٢) انظر: نهاية السول للإسنوي (٣/٥).

(٣) انظر نهاية السول للإسنوي (٣/٧) فواتح الرحموت (٢/٢٤٨).

....

ويمكن أن يجاب بهذا عما أورده التاج السبكي من قياس الشبه فإنه خارج عنه إذ لا علة فيه معينة، لا سيما الشبه الصوري عند من اعتبره[1] .

وقياس أن لا فارق فإنه ليس فيه علة عند المجتهد: كقياس الأمة على العبد في تقويم حصة الشريك على شريكه المعتق الموسر وعتقها عليه لعدم الفارق بينهما.

وثانيًا: بالنسبة للأول بأنا لا نسلم أنه لا مساواة في العلة، فإنه يتضمنها، وإن لم يصرح بها، فإن المساواة في التأثيم دلت على قصد الشارع حفظ النفس بها وهو العلة، وبالنسبة للثاني بأنه قياس للصيام بالنذر على الصلاة بالنذر [في أنها لا تجب بالنذر] ولا تأثير للنذر في وجوبها فكذا الصيام فيلزمه أن يجب بدون النذر، كما يجب مع النذر، وإلا لكان للنذر فيه تأثير، فالذي فيه القياس [حصل فيه المساواة والذي] حصل فيه عدم المساواة لازم له [٢٤٩/أ] فلا يضر.

لا يقال: قول المصنف: لعلة تجمعهما في الحكم يخرج القياس الفاسد؛ لأن إطلاق العلة الجامعة للحكم منصرف إلى ما يكون كذلك بحسب نفس الأمر يشمل ما يكون بحسب اعتقاد المجتهد دون نفس الأمر، فلا يكون التعريف صحيحًا لوجوب اشتماله على جميع الأفراد، ولو فاسده، فلو قال: بعلة تجمعهما في الحكم في نظر المجتهد مثلاً كان صحيحًا، لأنا نقول: لا نسلم وجوب إدخال الأفراد الفاسدة أيضًا، ولهذا صرح في المختصر، وجمع الجوامع وشروحهما وغيرهما هاهنا: بأنه يجوز أن يخص التعريف بالصحيح، فيحذف القيد المذكور[2] .

---

(١) انظر: الإبهاج (٨/٣).

(٢) انظر: شرح العضد على مختصر المنتهى (٢٠٥/٢) جمع الجوامع ومعه الجلال (٢٠٣/٢).

وهو ينقسم إلى ثلاثة أقسام: إلى قياس علة، وقياس دلالة، وقياس شـــبه، فقياس العلة: ما كانت العلة فيه موجبة للحكم ....

أعني قولنا: في نظر المجتهد مثلاً، وأن يجعل عامًا للفاسد أيضًا فيذكـــر ذلك القيد ، وحاصله أن الواجب إدخال جميع أفراد ما أريد تعريفه فإن أريد الصحيح لم يجب غير إدخال أفراده أو الأعم وجب إدخـــال جميـــع أفـــراد الفاسد أيضًا[1] وحينئذ، فلعل مراد المصنف تعريف الصحيح ، فلذلك حذف ذلك القيد فلا يتوجه عليه الاعتراض بخروج أفراده الفاســـد، إذ لا يصـــح الاعتراض مع الاحتمال، ولو سلم فقول المصنف: تجمعهما ولو في اعتقـــاد المجتهد، لأن المصنفين كثر استعمالهم الإطلاق في موضع التعميم، وبذلـــك يظهر اندفاع اعتراض التاج، بما حاصله أنه يخرج من تعريف المصنف القياس الفاسد مع وجوب إدخاله فيه.

(**وهو**) أي القياس: (**قياس علة، وقياس دلالـــة وقيـــاس شـــبه**) أي (**ينقسم إلى ثلاثة أقسام**) مسماة بهذه الأسماء الثلاثة.

(**فقياس العلة**) أي القياس المسمى بذلك (**ما**) أي القيـــاس الـــذي أو قياس (**كانت العلة**) التي تجمع الفرع والأصل في الحكم حال كونـــه (**فيـــه موجبة للحكم**)[2] أي مقتضية اقتضاءً تامًا لثبوت مثل حكم الأصل للفرع، إذ الوجوب العقلي لا يقوم بالعلل الشرعية، فإنها أمارات بأن تكون بحيـــث لا يحسن عقلاً أي عند العقل، وفي نظره، وهو متعلق بلا أو يحســـن تخلفـــه عنها بأن توجد في الفرع، ولا يثبت هو له، وذلك (كقياس الضــــرب) أي ضرب الولد لوالديه (على التأفيف).

---

(١) انظر: نهاية السول الإسنوي (٣/٥) فواتح الرحموت (٢/٢٤٧).

(٢) انظـــر: إحكام الأحكام للآمدي (٤/٤) الآيـــات البينـــات (٤/١٧٣). جمـــع الجوامع ومعه الجلال (٢/٣٤١) فواتح الرحموت (٢/٣٢٠).

أي قوله لهما (أف) (في التحريم) للتأفيف حتى يحرم هو أيضًا (لعلة الإيذاء) أي بسبب علة هي إيذاؤهما فإنه علة تحريم التأفيف لهما، وهو موجود في الضرب على وجه أتم ، فقبح في نظر العقل جواز الضرب مع أنه أتم من التأفيف في الإيذاء الذي هو علة تحريمه، وهذا التقسيم هو القياس الأولوي، وقد اختلفوا في أن ثبوت الحكم للفرع فيه بالدلالة اللفظية، أو بالقياس فقيل : [٢٥٠/أ] بالدلالة اللفظية ، وعليه فهل هو من باب المنطوق، فيكون التأفيف منقولاً في الفرع إلى أنواع الإيذاء، أو من باب المفهوم ؟ قولان: وقد نقل المصنف الثاني منهما في البرهان عن معظم الأصوليين[1].

فقال: صار معظم الأصوليين إلى أن هذا ليس معدودًا من أقسام الأقيسة، بل هو متلقى من مضمون اللفظ المستفاد من تنبيه اللفظ وفحواه، كالمستفاد من [١٥٩/ب] صيغته ومبناه، ومن يسمى ذلك قياس فمتعلقه أنه ليس مصرحًا به، والأمر في ذلك قريب. انتهى[2] .

وذكر الغزالي نحوه، واستبعد تسميته قياسًا فقال: لأنه لا يحتاج إلى فكر واستنباط علة، وصرح بأنه مقطوع به عند من سماه قياسًا، ومن لم يسمه، وقيل بالقياس، واختاره الإمام الرازي وغيره[3] وبنى عليه الشارع تمثيله كما ترى، ولا غبار عليه خصوصًا والمثال مما يكفيه الاحتمال.

---

(١) انظر: البرهان لإمام الحرمين (٨٧٨/٢) نهاية السول للإسنوي (٣٠/٣).

(٢) انظر: البرهان لإمام الحرمين (٨٧٨/٢).

(٣) انظر : المحصول للرازي (٣٤٥/٢) المستصفى للغزالي (٢٨١/٢) إحكام الأحكام للآمدي (٢/٤) نهاية السول للإسنوي (٣٠/٣).

وقياس الدلالة هو: الاستدلال بأحد النظيرين على الآخر، وهو أن تكون العلة دالة على الحكم ولا تكون موجبة للحكم. ....

(**وقياس الدلالة**) أي القياس المسمى بذلك (**هو الاستدلال**) من استدل بمعنى دل كاستقر، وقر، لا بمعنى طلب الدليل لقوله: (**بأحد النظيرين**) أي المتشاركين في الأوصاف (**على**) النظير (**الآخر**) في إثبات الحكم له (**وهو**) أي الاستدلال المذكور أي المراد به (**أن تكون العلة**) لحكم الأصل على حذف المضاف أي دون أن تكون (**دالة على**) ثبوت (**الحكم**) في الفرع لتحققها في الفرع في الجملة ، ولكن (**لا تكون موجبة للحكم**)[1] أي تكون مقتضية اقتضاءً تامًا لثبوت [١٠٢/ج].

الحكم للفرع بأن يكون بحيث لا يقبح عقلاً تخلفه عنها لقرب الفارق بينهما، وذلك (كقياس مال الصبي) المراد به الجنس فيشمل الصبية (على مال البالغ) كذلك في وجوب الزكاة فيه، أي في مال البالغ حتى تجب في هذا أيضًا (بجامع أنه) أي بسبب أمر يجمعه معه في الوجوب لكونه علة له ، وهو أنه أي : مال الصبي (مال نامٍ) أي من شأنه أن ينمو كمال البالغ، فإن كونه مالاً ناميًا علة وجوب الزكاة فيه، وهو موجود في مال الصبي فوجبت الزكاة فيه أيضًا ولكن يجوز أن يفرق بينهما و(يقال: لا يجب) الزكاة (في مال الصبي كما) أي قولاً مماثلاً للقول الذي (قال به) الإمام أبو حنيفة -رضي الله تعالى عنه-[2] أي ارتكبه وصدر منه، أو كعدم الوجوب الذي قال به، أي اعتقده وذهب إليه بحيث لا يكون ذلك مستقبحًا عقلاً.

---

(١) انظر : البرهان لإمام الحرمين (٨٦٧/٢) المحلى على جمع الجوامع (٣٤١/٢) فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت (٣٢٠/٢) اللمع الشيرازي (ص٥٦) العضد على مختصر المنتهى (٢٠٥/٢).

(٢) انظر المبسوط (١٦٢/٢) المغني لموفق الدين (٦٢٢/٢).

وحيث كان المقصود التمثيل للتوضيح، لم يرد أن شرط القياس ألا يكون حكم الفرع منصوصًا عليه كما هو معلوم، فإن مال الصبي منصوص على وجوب الزكاة (فيه) في خبر: «**من ولي يتيمًا فليتجر له ولا يتركه حتى تأكله الصدقة**» رواه الشافعي مرسلاً[1] وقد اعتضد بقوله خمسة من الصحابة كما قاله الإمام أحمد ، وبالقياس على زكاة المعشرات، والفطر التي وافق عليها الخصم، على أن في هذا الشرط نزاعًا قويًا، حتى نقل التاج السبكي في شرح المختصر القول بالجواز وإن ورد النص على الفرع عن الجمهور، هذا وفي جمع الجوامع كمختصر ابن الحاجب وغيره تفسير قياس العلة والدلالة بمعنى آخر، وهو أن قياس العلة: ما صرح فيه بها كأن يقال: يحرم النبيذ كالخمر للإسكار، وقياس الدلالة: ما جمع فيه بلازم العلة، كأن يقال: النبيذ حرام كالخمر بجامع الرائحة المشتدة، وهي لازمة للإسكار أو بأثرها كأن يقال: القتل بمثقل يوجب القصاص كالقتل بمحدد بجامع الإثم، وهو أثر العلة التي هي القتل العمد: العدوان، أو بحكمها كأن يقال: تقطع الجماعة بالواحد ما يقتلون به بجامع وجوب الدية عليهم في ذلك، حيث كان غير عمد، وهو حكم العلة التي هي القطع منهم في الصورة الأولى، والقتل منهم في الصورة الثانية[2] .

وحاصل ذلك استدلال بأحد موجبي الجناية من القصاص والدية الفارق بينهما العمد وعدمه على الآخر، ولا يخفى التفاوت بين ذلك وما ذكره المصنف ، فإن قياس العلة على ما ذكره يتناول ما كانت العلة موجبة، وإن لم يصرح بها، دون ما كانت العلة غير موجبة وإن صرح بها، وعلى ما ذكره أولئك بالعكس.

---

(١) في مسنده (١/٢٢٤) والترمذي في الزكاة (٣/٢٣ - ٢٤) ح(٦٤١) وقال: في إسناده مقال، لأن المثنى به الصباح يضعف في الحديث. والإمام أحمد في مسنده (١/٢٥١).

(٢) انظر: جمع الجوامع ومعه الجلال (٢/٣٤١) الآيات البينات (٤/١٧٣).

وقياس الدلالة على ما ذكره يتناول ما كانت العلة فيه غير موجبة وإن صرح بها دون ما كانت العلة فيه موجبة وإن لم يصرح بها، وعلى ما ذكروه بالعكس ، وقياس العلة يتناول ما كانت العلة فيه موجبة، وصرح بها على كل ما ذكره ، وما ذكروه، كما أن قياس الدلالة يتناول ما كانت العلة فيه غير موجبة، وجمع بلازمها أو أثرها أو حكمها على كل منهما أيضًا، فبينهما عموم وخصوص من وجه، ولا منافاة بينهما لجواز تعدد الاصطلاح أو اختلافه.

(**وقياس الشبه هو الفرع**) أي قياس الفرع (**المردد**) أي الذي يردد (**بين أصلين**) لتردده بينهما بمشابهته لكل منهما لوجود مناط حكمه فيه (**فيلحق**) [١٠٣/ج] عطف على الوصف في قوله: المردد.

(**بأكثرهما شبهًا**) به في صفات مناط الحكم في حكمه، وحاصله أنه إلحاق الفرع المذكور بالأكثر شبهًا به منهما، لأنه أولى بقوة المشابهة بالكثرة[1] .

قال الصفي الهندي بعد نقله كغيره لهذا التعريف: وهو غير مانع؛ لأنه يدخل تحته ما ليس منه، وهو بعض أنواع القياس المناسب.

وهو ما يكون مشابهته للأصلين بمناسب، ويكون مشابهته لأحدهما في أكثر الصفات مع أن المناسب قسيم الشبه، وأيضًا اعتبار كثرة المشابهة تشعر بأن ذلك من باب ترجيح أحد القياسين على الآخر وهو غير داخل في ماهية القياس. انتهى [٢٥٢/أ].

---

(١) انظر: المحصول للرازي (٣٤٤/٢) إحكام الأحكام للآمدي (٤٢٤/٣) نهاية السول للإسنوي (٦٣٩/٣) المعتمد (٢٩٨/٢).

....

ويمكن أن يجاب عن الأول: بمنع أن الشبه بهذا المعنى قسيم المناسب على الإطلاق، وإنما هو قسيم المناسب الذي لا يكون متعدداً في الفرع، بحيث يتردد به الفرع بين أصلين ، ولهذا قال العضد: وحاصله أي الشبه بهذا المعنى تعارض مناسبين رجح أحدهما وليس من الشبه المقصود في شيء. انتهى[1] [١٦٠/ب].

وعن الثاني: بمنع ما ذكره من الإشعار ولو سلم فإن أراد عدم دخول ذلك في ماهية مطلق القياس فمسلم ولا يرد؛ لأن إدخاله في ماهية هذا القسم لا يقتضي إدخاله في ماهية المطلق، وإن أراد عدم دخوله في ماهية هذا القسم فممنوع وذلك (كما) أي كالقياس الذي (في العبد إذا أتلف) أي قتل (فإنه) كما في الإحكام قد اجتمع فيه مناطان متعارضان، أحدهما النفسية وهو مشابه للحر فيها ومقتضى ذلك ألا يزاد فيه على الدية.

والثانية: المالية: وهو مشابهة للفرس فيها، ومقتضى ذلك الزيادة[2] فهو متردد في الضمان، من حيث المضمون به (بين الإنسان الحر) إذا أتلف لمشابهته له من حيث إنه آدمي مثله، فيضمن بالدية ولا يزاد عليها، وإن نقصت عن قيمته؛ لأن بدل الآدمي مقدر بالدية (وبين البهيمة كالفرس إذا أتلف لمشابهته لها من حيث إنه مال مثلها فيضمن بالقيمة بالغة ما بلغت لأن بدل المال غير مقدر وهو بالمال أكثر شبهاً من الحر، أي وجوه مشابهته للمال أكثر من وجوه مشابهته للحر، فهي أقوى منها فألحق بالمال في ضمانه بقيمته بالغة ما بلغت؛ لأن الإلحاق بأقوى المشابهين أقوى وإنما كان أكثر شبهاً بالمال من الحر لكثرة وجوه المشابهة بينهما (بدليل أنه يباع) ويوهب ويوصى به ويقرض.

(١) انظر: العضد على مختصر المنتهى (٢/٢٤٥).

(٢) انظر: إحكام الأحكام للآمدي (٣/٤٢٤).

ويرهن ويودع ويورث ويوقف وتضمن أجزاؤه إذا تلفت تلفًا مضمونًا بإتلاف أو بدونه (بما نقص من قيمته) إن لم يكن لها أرش مقدر من الحر، فإن كان لها أرش مقدر من الحر ولم يكن مغصوبًا، وجب نظير المقدر من الحر ففي اليد نصف القيمة، وفي اليدين القيمة، وإن كان مغصوبًا وجب أكثر الأمرين مما نقص، ومن نظير المقدر ففي يده الأكثر مما نقص من قيمته، ومن نصف قيمته، فقوله : (بما نقص من قيمته) أي في الجملة كما هو معلوم من الفقه، قال في المستصفى: وقد ظهر كون المعنيين مناطًا للحكم، وإنما المشكل من الشبهة، جعل الوصف الذي لا يناسب مناطًا مع أن الحكم لم يضف إليه، وهاهنا بالاتفاق الحكم مضاف إلى هذين الوصفين المناطين. انتهى[1] .

وعبارة الإحكام: وليس من الشبه في شيء، فإن كل واحد من المناطين [٢٥٣/أ] مناسب، وما ذكر من كثرة المناسبة إن كانت مؤثرة فليس إلا من باب الترجيح لأحد المناطين على الآخر ، وذلك لا يخرجه عن المناسب، وإن كان يفتقر إلى نوع ترجيح. انتهى[2] .

ولعل مراده نفي كونه من الشبه المختلف فيه، لا مطلقًا، أخذًا من قول المستصفى الآتي.

الطرف الثالث: في بيان ما يظن أنه من الشبه المختلف فيه، وليس منه وهي ثلاثة أقسام، ثم عد منها المثال المذكور، وهذا كما ترى تصريح منهما بنفي الخلاف في الشبه بهذا المعنى.

وقد أخذ به الإسنوي فقال: ومقتضى كلام المصنف -يعني البيضاوي:- أن القاضي خالف في الشبه، وفي قياس الأشباه.

---

(١) انظر: المستصفى لحجة الدين الغزالي (٣/٣٢٣ - ٣٢٤).

(٢) انظر إحكام الأحكام للآمدي (٣/٤٢٤).

وقد أخذ الشارحون بظاهره وليس كذلك فقد صرح الغزالي في المستصفى: بأن قياس الأشباه ليس فيه خلاف، لأنه متردد بين قياسين مناسبين، ولكن وقع التردد في تعيين أحدهما. انتهى[١] .

فإن قلت: قد عبر الشارح في شرح جمع الجوامع بقوله: لأن شبهه بالمال في الحكم والصفة أكثر من شبهه بالحر فيهما فاعتبر المشابهة بينه وبين كل منهما[٢] . في الحكم والصفة على خلاف ظاهر عبارته هنا، وفسرت مشابهته المال في الحكم بما ذكر هاهنا، وفي الصفة بتفاوت قيمته بحسب تفاوت أوصافه جودة وضدها، ومشابهته الحر في الأحكام بالأحكام التكليفية، وفي الصفة بالصفات البدنية والنفسانية.

قلت: لا مخالفة بينهما لجواز حمل عبارته هنا على ما يعم المشابهة في الأمرين، ولو سلم فيجوز أن يقال: إن كلامه هناك في إعلاء قياس غلبة الأشباه، لا مطلق قياس غلبة الأشباه، والكلام هنا في المطلق. فليتأمل.

وما ذكره من أكثرية شبهه بالمال عكس ما في العضد كالإحكام وغيره، حيث قال: وهو بالحر أشبه إذ مشاركته له في الأوصاف، والأحكام أكثر. انتهى[٣] .

ولا يخفى عليك مما تقرر وجه التسمية بقياس الشبه، فإنه قياس مبني على الشبه، وكما يسمى قياس شبه يسمى شبهًا أيضًا، كما قال في الإحكام فإلحاقه -يعني الفرع المردد بين أصلين-، بما هو أكثر مشابهة هو الشبه[٤] .

---

(١) انظر: المستصفى للغزالي (٢/٣٢٤) نهاية السول للإسنوي (٣/٦٤).

(٢) انظر: جمع الجوامع ومعه الجلال المحلى (٢/٢٨٨).

(٣) انظر: العضد على ابن الحاجب (٢/٢٤٥).

(٤) انظر: إحكام الأحكام للآمدي (٣/٤٢٤).

وعبارة الحواشي: فيسمى إلحاقه به شبهًا. انتهى[1] .

واعلم: أن اسم الشبه لا يختص بما ذكره المصنف كما فهم مما تقرر، فقد قال في المستصفى : اعلم أن اسم الشبه يطلق على كل قياس، فإن الفرع بجامع يشبهه فيه، فهو إذًا يشبهه وكذلك اسم الطرد لأن الإطراد شرط كل علة جمع فيها بين الفرع والأصل، ومعنى الطرد السلامة عن النقض لكن العلة الجامعة إن كانت مؤثرة، أو مناسبة عرفت بأشرف صفاتها وأقواها، وهو التأثير والمناسبة دون الأخص الأعم الذي هو الإطراد والمشابهة، فإن لم يكن للعلة خاصية إلا الإطراد الذي هو [٢٥٤/أ] أعم أوصاف العلل وأضعفها في الدلالة على الصحة، خصت باسم الطرد لا لاختصاص [١٠٥/ج] الإطراد بها، لكن لأنها لا خاصية لها سواه فإن انضاف إلى الإطراد زيادة ، ولم ينته إلى درجة المناسب والمؤثر سمي شبهًا، وتلك الزيادة هي مناسبة الوصف الجامع لعلة الحكم، وإن لم يناسب نفس الحكم، بيانه أنا نقدر أن لله في كل حكم سرًّا هو مصلحة مناسبة للحكم، وربما لا يطلع على عين تلك المصلحة، لكن يطلع على وصف يوهم الاشتمال على تلك المصلحة، ويظن أنه مظنتها وقالبها الذي يتضمنها، وإن كنا لا نطلع على [١٦١/ب] عين ذلك السر، فالاجتماع في ذلك الوصف يوهم الاجتماع في المصلحة الموجبة للحكم ويوجب الاجتماع في الحكم.

ويتميز عن المناسب: بأن المناسب هو الذي يناسب الحكم ويتقاضاه بنفسه، كمناسبة الشدة للتحريم.

ويتميز عن الطرد: بأن الطرد لا يناسب الحكم ولا المصلحة الموهمة للحكم بل يعلم أن ذلك الجنس لا يكون مظنة المصالح وقالبها كقول القائل: الخل مائع لا تبنى القنطرة على جنسه فلا تزال به النجاسة.

(١) انظر: حاشية السعد على العضد (٢/٢٤٥).

كالدهن، وكأنه علل إزالة النجاسة بالماء بأنه تبنى القنطرة على جنسه، واحترز عن الماء القليل فإنه [وإن كان] لا تبنى القنطرة عليه، لكنها تبنى على جنسه فهذه علة مطردة لا نقض عليها، ليس فيها خصلة سوى الإطراد، ونعلم أنه لا يناسب الحكم، ولا يناسب العلة التي تناسب الحكم بالتضمن لها، والاشتمال عليها، فإنا نعلم أن الماء جعل مزيلاً للنجاسة لخاصية وعلة وسبب يعلمه الله تعالى ، وإن لم نعلمه ونعلم أن بناء القنطرة مما لا يوهم الاشتمال عليها، ولا يناسبها فإذن معنى التشبيه: الجمع بين الفرع والأصل بوصف مع الاعتراف بأن ذلك الوصف ليس علة الحكم بخلاف القياس.

فإنه جمع بما هو علة الجمع فإن لم يرد الأصوليون بقياس الشبه هذا الجنس، فلست أدري ما الذي أرادوه؟ وبم فصلوه عن الطرد المحض، وعن المناسب؟ وبالجملة، فنحن نريد هذا بالشبه، ثم قال: أما أمثله قياس الشبه، يعني القياس الذي جمع فيه بالشبه الذي هو الوصف المذكور فهي كثيرة، ولعل أكثر أقيسة الفقهاء ترجع إليه، إذ يعسر إظهار تأثير العلل بالنص والإجماع، وبالمناسبة المصلحية. انتهى(١) ، ثم مثله بأمثلة منها:

قول الشافعي -رضي الله تعالى عنه- في مسألة النية طهارتان، فكيف تفترقان؟ وهذا يوهم الاجتماع في مناسب هو مأخذ النية، وإن لم يطلع على ذلك المناسب، ومنها تشبيه الأرز والزبيب بالتمر لكونهما مطعومين، أو قوتين، فإن ذلك إذا قوبل بالتشبيه لكونهما مقدرين أو مكيلين ظهر [٢٢٥/أ] الفرق، إذ يعلم أن الربا يثبت لسر ومصلحة، والطعم والقوت ينبئ عن معنى به قوام النفس، فالأغلب على الظن أن تلك المصلحة في ظنهما لا في ضمن الكيل الذي هو عبارة عن تقدير الأجسام(٢) .

---

(١) انظر: المستصفى لحجة الدين الغزالي (٢/٣١٠ -٣١٣).

(٢) انظر: المستصفى للغزالي (٢/٣١٣).

ثم قال: الطرف الثالث في بيان ما يظن أنه من الشبه المختلف فيه وليس منه وهو ثلاثة أقسام، ثم قال: القسم الثاني: ما عرف منه مناط الحكم ثم اجتمع [١٠٦/ج] مناطان متعارضان في موضع واحد، فيجب ترجيح أحد المناطين، ضرورة فلا يكون ذلك من الشبه[1]، أي المختلف فيه بدليل مفهوم الترجمة، وتصريح العضد وغيره بتسميته شبهًا، ثم مثل هذا القسم بالمثال المتقدم في الشرح[2] فعلم أن الشبه أعم مما ذكره المصنف، وإن كان بعضه متفقًا عليه، وبعضه مختلفًا فيه.

ولهذا قال التاج السبكي في شرح المنهاج بعد أن فسر الشبه بنحو ما تقدم عن الغزالي: واعلم أن صاحب الكتاب لم يصرح بذكر قياس غلبة الأشباه، وهو أن يكون الفرع مترددًا بين أصلين لمشابهته لهما، فيلحق بأحدهما لمشابهته له في أكثر صفات مناط الحكم، ولعله ظنه قسمًا من قياس الشبه أو هو هو، وهو ظن صحيح.

فالناس فيه على هذين الاصطلاحين، و لم يقل أحد إنه قسيم للشبه، بل إما قسم منه أو هو هو. انتهى[3] .

وكما يطلق الشبه على القياس المذكور يطلق أيضًا على أحد مسالك العلة، وعلى الوصف الذي يراد إثباته بذلك المسلك، ويفسر الأول بكون الوصف متصفًا بالشبهية والثاني بوصف لم تعلم مناسبته بالنظر إليه، وقد اعتبره الشارع في بعض الأحكام كما يعلم ذلك من العضد وغيره[4] .

---

(١) انظر: المستصفى للغزالي (٢/٣٢٣).

(٢) انظر: العضد على مختصر المنتهى (٢/٢٤٥).

(٣) انظر: الإبهاج (٣/٧٤ - ٧٥).

(٤) انظر: العضد على مختصر المنتهى (٢/٢٤٤).

ومن شرط الفرع: أن يكون مناسبًا للأصل، فيما يجمع به بينهما للحكم.

ولا يصار إلى قياس الشبه مع إمكان قياس العلة[1] وهو ما جمع فيه المناسب بالذات، قال في جمع الجوامع وشرحه: وأعلاه قياس غلبة الأشباه في الحكم والصفة ، وهو إلحاق فرع متردد بين أصلين بأحدهما الغالب شبهه به في الحكم، والصفة على شبهه بالآخر فيهما، ثم القياس الصوري كقياس الخيل على البغال والحمير في عدم وجوب الزكاة للشبه الصوري بينهما[2].

(**ومن شرط الفرع**) من حيث كونه فرعًا، وهو المحل المشبه بالأصل (**أن يكون مناسبًا للأصل**) وهو المحل المشبه به (**فيما يجمع به بينهما**)[3] وقوله (**للحكم**) متعلق بجمع أي لأجل إثبات حكم الأصل في الفرع (أي) من شرط الفرع من حيث كونه فرعًا (أن يجمع بينهما) أي بين الأصل والفرع في الحكم (بمناسب للحكم) ولو بواسطة بأن يجمع بينهما بما يكون علة الحكم كما في قياس العلة والدلالة بالمعنى المتقدم [٢٥٦/أ] في كلام المصنف، أو بما يدل على علة الحكم كما في قياس الدلالة بالمعنى المذكور في جمع الجوامع وغيره[4] . فإن العلة مناسبة للحكم، أو بما يناسب العلة المناسبة للحكم، وإن لم يناسب هو الحكم أي بنفسه كما في قياس الشبه كما يستفاد من كلام المستصفى السابق[5] .

---

(١) انظر: المستصفى للغزالي (٣١٥/٢) المحصول للرازي (٣٤٥/٢) إحكام الأحكام للآمدي (٤٢٧/٣) نهاية السول للإسنوي (٦٥/٣).

(٢) انظر: الآيات البينات (١٠٣/٤) جمع الجوامع (٢٨٧/٢).

(٣) انظر : المستصفى للغزالي (٣٣٠/٢) المحصول للرازي (٤٣١/٢). إحكام الأحكام للآمدي (٣٥٩/٣) نهاية السول للإسنوي (١٢٤/٤).

(٤) انظر: جمع الجوامع ومعه الجلال (٣٤١/٢) العضد على مختصر المنتهى (٢٤٧/٢).

(٥) انظر: المستصفى للغزالي (٣١١/٢).

....

وفي الحواشي: أن الوصف كما أنه قد يكون مناسبًا يعني بالذات فيظن بذلك كونه علة، كذلك قد يكون شبهًا فيفيد ظنًا ما بالعلية، وقد ينازع في إفادته الظن فيحتاج إلى إثباته بشيء من المسالك للعلة. انتهى[١] .

فإن قلت: لا فائدة في ذكر هذا الشرط للاستغناء عنه بقوله في التعريف بعلة تجمعهما في الحكم.

قلت: لما لم يكن ذلك نصًا في الشرطية لاحتمال كون التعريف بالأخص أو بالأعم كما أجازه الأقدمون، ولاحتمال أن يكون المراد تعريف بعض أنواع القياس دون مفهومه الكلي كما يقع ذلك كثيرًا ، ولأنه كثيرًا ما يقع التساهل في التعاريف من أرباب هذه الفنون ، مع أن المقصود بالذات بهذه المقدمة هو المبتدئ، وهو قريب الغفلة عن استفادة ذلك من التعريف، أو النسيان له هنا، احتاج إلى التنصيص عليه فاندفع بذلك ما أورده التاج هنا.

وقوله: (من شرط الفرع)، أي من شروطه، لأنه مفرد مضاف وهو للعموم إلا أن المراد به هنا المجموع لفساد إرادة الجميع كما لا يخفى، وأتى بمن التبعيضية، لأن له شروطًا أخرى مشروحة في المطولات، منها:

ألا يقوم القاطع، ولا خبر الواحد على خلاف حكم الأصل فيه قطعًا في الأول، وعند الأكثرين في الثاني[٢] وألا يكون منصوصًا على ذلك الحكم فيه، على ما مشى عليه التاج السبكي في جمع الجوامع للاستغناء بالنص عن القياس، ونقله في شرح المختصر عن بعضهم، لكن بعد نقله عن الأكثر عدم اشتراط ذلك، قال: لأن ترادف الأدلة على مدلول واحد جائز[٣].

---

(١) انظر: حاشية السعد على العضد (٢/٢٤٤).

(٢) انظر: جمع الجوامع ومعه الجلال (٢/٢٢٦).

(٣) انظر: المحصول للرازي (٢/٤٣٢) المستصفى للغزالي (٢/٣٣١) نهاية السول للإسنوي (٣/١٢٤) جمع الجوامع ومعه الجلال (٢/٢٢٨) شرح العضد على ابن =

(**ومن شرط الأصل**) وهو المحل المشبه به، أي من جملة مجموع شروطه من حيث لكونه أصلاً (**أن يكون**) حكمه الذي يراد إثباته في الفرع (**ثابتًا**) له (**بدليل**) نص أو إجماع (**متفق عليه**) ثبوتًا ودلالة (**بين الخصمين**)(١) أي المتنازعين في ثبوت ذلك الحكم في الفرع سواء كان نفس حكم ذلك الأصل متفقًا عليه بينهما أم لم يكن كذلك ، بأن أنكره الخصم الآخر فأثبته المستدل بالدليل المذكور؛ لأن إثباته بمنزلة اعتراف الخصم به، ولهذا التعميم علق المصنف الاتفاق بالدليل دون الحكم وهو من دقائقه.

نعم، يرد عليه: ما لو كان الحكم متفقًا عليه بينهما، لا بدليل بل بتقليد فإن القياس لا يختص بالمجتهد المطلق، كما صرح به غير واحد، أو بدليلين يقول كل واحد منهما بأحدهما دون الآخر، فإن (القياس حجة على الخصم) كما هو ظاهر مع [١٥٧/أ] انتفاء الشرط المذكور.

وقد يجاب: بأن التقليد دليل للمقلد؛ لأن كلام المجتهد بالنسبة للمقلد كنص الشرع بالنسبة للمجتهد.

ويحمل الدليل في كلامه على الجنس، أو بأن ذلك مفهوم مما ذكره بالمساواة، وخرج بقوله: لدليل، ما لو كان حكم الأصل متفقًا عليه بينهما لعلتين، يقول أحدهما بواحدة منهما دون الأخرى ويقول الآخر بعكسه، كما في قياس حلي البالغة على حلي الصبية في عدم وجوب الزكاة فإن عدمه في الأصل متفق عليه بين الشافعية والحنفية، لكن العلة فيه عند الشافعية كونه حليًّا مباحًا، وعند الحنفية كونه مال صبية(٢) .

=

الحاجب (٢/٢٣٣).

(١) انظر: إحكام الأحكام للآمدي (٣/٢٨٢) نهاية السول للإسنوي (٣/١١٩) الآيات البينات (٤/١٦) جمع الجوامع ومعه الجلال (٢/٢١٩).

(٢) انظر: بدائع الصنائع للكاساني (٢/١٧) المهذب للشيرازي (١/١٢٥).

وهذا القياس يسمى مركب الأصل، لتركيب الحكم فيه أي: بناؤه على العلتين بالنظر للخصمين[1] ، وما لو كان متفقًا عليه بينهما، ولكن لعلة يمنع الخصم وجودها في الأصل، كما في قياس: إن تزوجت فلانة فهي طالق على فلانة التي أتزوجها ، طالق في عدم وقوع الطلاق بعد التزوج فإن عدمه في الأصل متفق عليه بين الفريقين، لكن العلة عند الشافعية تعليق الطلاق قبل ملكه.

قوله: (تعليق الطلاق) أي الضمني، إذ التعليق فيما ذكر ليس صريحًا بل المعنى يقتضيه والحنفية تمنع وجودها في الأصل، وتقول: هو تنجيز، وهذا القياس يسمى مركب الوصف [لتركيب الحكم فيه أي بناؤه على] الوصف الذي منع الخصم وجوده في الأصل[2] فإن المشهور عند الأصوليين عدم قبول واحد من هذين القياسين، لمنع الخصم وجود العلة في الفرع في الأول، وفي الأصل في الثاني[3] .

وإنما اشترط في الأصل ما ذكر ليكون القياس حجة على الخصم ، الذي هو أحدهما، وهو المنكر لذلك الحكم وإلا أمكنه منعه، فلا يكون حجة عليه، هذا إن كان هناك خصم قصد الاحتجاج عليه.

فإن لم يكن خصم يقصد الاحتجاج عليه، بل قصد مجرد إثبات الحكم في الفرع سواء كان هناك من ينكر ثبوته فيه، ولم يقصد الاحتجاج عليه، أو لم يكن (فالشرط) للأصل (ثبوت حكم الأصل بدليل يقول به القائس) .

---

(١) انظر: جمع الجوامع ومعه الجلال (٢/٢٢٠) الآيات البينات (٤/١٨).

(٢) انظر: إحكام الأحكام للآمدي (٣/٢٨٣) المحصول للرازي (٢/٣٩٩) نهاية السول للإسنوي (٣/١١٢) فواتح الرحموت (٢/٢٩١).

(٣) انظر: جمع الجوامع ومعه الجلال (٢/٢٢١) الآيات البينات (٤/١٨).

أي يعتقده من حيث صحة الإثبات به، أو بتقليد صحيح، أو أراد بالدليل ما يشمله، وأتى بمن التبعيضية هنا أيضًا، لأن هناك شروطًا أخرى مشروحة في المطولات[1] .

(**ومن شرط العلة**) أي من جملة مجموع شروطها لا جميعها على ما سبق في نظيره من حيث صحة الإلحاق بواسطتها (**أن تطرد في معلولاتها**) وهي الأحكام المعللة بها بأن تستتبع تلك الأحكام أينما وجدت[2] والمعلولات جمع المعلول، وهو الحكم المنوط بها، وهو واحد في نفسه لكنه يتعدد بتعدد محاله ، فلذلك جمعه وفرع على الاطراد لازمه أيضًا حاله وبيانًا لأقسام ذلك اللازم بقوله (**فلا تنتقض لفظًا ولا معنى**) تمييزان محولان عن الفاعل، أي فلا ينتقض لفظها ولا معناها فمتى انقضت لفظًا بأن صدقت، أي: تحققت الأوصاف المعبر بها عنها في [٢٥٨/أ] صورة مثلاً بدون الحكم [أو معنى بأن وجد المعنى المعلل به صورة مثلاً بدون] الحكم فسد القياس أي لم ينعقد سواء كانت العلة منصوصة أو مستنبطة، تخلف الحكم عنها لمانع أم لا، كما مشى على ذلك في جمع الجوامع ناقلاً له عن الشافعي -رضي الله تعالى عنه- واختاره الإمام فخر الدين.

وقال ابن السمعاني في القواطع: هو مذهب الشافعي، وجميع أصحابه إلا القليل منهم، وقيل: لا يضر التخلف لمانع أو فقد شرط للحكم، قال في جمع الجوامع: وعليه أكثر فقهائنا.

---

(١) انظر: المستصفى للغزالي (٣٢٥/٢) المحصول للرازي (٤٢٧/٢) إحكام الأحكام للآمدي (٢٧٨/٣) نهاية السول للإسنوي (١١٩/٣) إرشاد الفحول للشوكاني (١٣٣/٢ - ١٣٧).

(٢) انظر: نهاية السول للإسنوي (٧٨/٣) فواتح الرحموت (٢٧٧/٢) العضد على مختصر المنتهى (٢١٨/٢) إرشاد الفحول للشوكاني (١٣٩/٢).

وقيل: ذلك[1] . وقوله: (الأوصاف) إن أراد بها الألفاظ كما هو الأنسب بقول المصنف (لفظًا) وبقوله: (هو المعبر بها عنها). كان اعتبار انتقاضها لتضمنه انتقاض معناها ، وإلا فانتقاض اللفظ من حيث إنه انتقاض اللفظ لا مدخل له هنا ، وكأن المراد بصدقها في صورة صحة التعبير بها عن معناها الحقيقي، لتحققه فيها، وإن أراد بها المعاني كما هو الأليق بالمعنى، كان تسميته انتقاضًا لفظيًا باعتبار تبعية انتقاض اللفظ له، حيث يوجد اللفظ الدال على العلة بدون الحكم.

أو هو مجرد اصطلاح وكأن قوله (المعبر بها معناه): المعبر بألفاظها، أو أراد بالتعبير بها عنها الدلالة بها عليها، لا يقال: هذا فاسد لوجوب تغاير الدال والمدلول، وتلك الأوصاف هي عين العلة، لأنا نقول: العينية ممنوعة، لأن العلة مجموع الأوصاف من حيث هو مجموع، وهو غير الأوصاف، لا من تلك الحيثية لكنها تدل عليه بالالتزام وعلى الجملة فلقائل أن يقول: لا حاجة لاعتبار انتفاء الانتقاض لفظًا للاستغناء عنه باعتبار انتفاء الانتقاض معنى، لأنه يشمله لصدق وجود المعنى المعلل به بدون الحكم فيما فسر به الانتقاض لفظًا كما تبين، بل لو اقتصر على قوله: (فلا تنتقض) كفى [١٠٩/ج] اللهم إلا أن يكون أراد الإيضاح والتأكيد. فليتأمل.

(الأول): أي الانتقاض لفظًا ما تضمنه قوله (كأن يقال) في تعليل وجوب القصاص (في القتل) أي بسبب القتل (بالمثقل) أي الشيء الثقيل، وهو ما يقتل بثقله كالحجر والخشبة (أنه قتل عمد) لا خطأ، ولا شبه عمد (عدوان) من حيث إنه قتل .

---

(١) انظر: المستصفى للغزالي (٣٣٦/٢) إحكام الأحكام للآمدي (٣١٥/٣). المحصول للرازي (٣٦١/٢) نهاية السول للإسنوي (٧٨/٣). العضد على مختصر المنتهى (٢١٨/٢) جمع الجوامع ومعه الجلال (٢٩٤/٢).

ومن شرط الحكم: أن يكون مثل العلة في النفي، والإثبات، والعلة هي الجالية للحكم. ....

(فيجب به القصاص كالقتل بالمحدد) أي الشيء الذي له حد يقتل كالسيف والرمح، أي القتل بحده، فإن وجوب القصاص به، لأنه قتل عمد عدوان من حيث إنه قتل[1] (ينتقض ذلك) التعليل (بقتل الوالد) وإن علا (ولده) وإن سفل ولو أريد بهما الجنس أو الشخص شملا الأنثى أيضًا (فإنه) قتل عمد عدوان، من حيث إنه قتل مع أنه (لا يجب به قصاص) فقد صدقت الأوصاف المعبر بها عن العلة، وهي القتل العمد والعدوان، أي هذه الألفاظ أو معانيها على ما تقدم فيه بدون الحكم وهو وجوب القصاص.

(والثاني): أي الانتقاض معنى ما تضمنه قوله (كأن يقال: تجب الزكاة في المواشي) والمراد بها النعم التي هي: الإبل والبقر، والغنم (لدفع حاجة الفقير) مثلاً أو أراد به مطلق المستحق، أي احتياجه باستغنائه بها فيقال: اعتراضًا على هذا التعليل (ينتقض ذلك) التعليل (بوجوده في الجواهر) كاللآلئ لصلاحيتها لدفع حاجة الفقير، ومع هذا (لا زكاة فيها) فقد وجد المعنى المعلل به، وهو دفع حاجة الفقير فيها بدون الحكم، وهو وجوب الزكاة.

(**ومن شرط الحكم**) أي حكم الأصل من حيث إنه يصح الإلحاق فيه بسبب علته (**أن يكون مثل العلة في النفي والإثبات**) ولما كان مماثلته لها في ذلك لا تستلزم تبعيته لها فيهما لصدقها بصحة كونه موردًا لهما استقلالاً فسرها بما هو المراد بقوله (أي: تابعًا لها في ذلك) المذكور من النفي والإثبات لا بمعنى أن صحة كونه موردًا لهما بتبعية صحة كونها موردًا لهما ولو مع اختلاف النفيين والإثباتين.

---

(١) وهو قول الجمهور خلافًا للإمام أبي حنيفة. انظر: بدائع الصنائع للكاساني (٢٣٤/٧) المهذب للشيرازي (٢٢١/٢) بداية المجتهد لابن رشد (٢٩٨/٢).

بل بمعنى أنها (إن وجدت) في محل (وجد) هو أيضًا في ذلك المحل، (وإن انتفت) عن محل (انتفى) هو أيضًا عن ذلك المحل، بمعنى أنها متى وجدت في محل وجد هو فيه أيضًا، ومتى انتفت عن محل انتفى هو عنه أيضًا، فالمعتبر الكلية، وإن كانت (إن) لا تفيد ذلك فخرج: ما إذا لم يكن الحكم مثلها فيما ذكر، بأن وجدت بدونه أو وجد هو بدونها في صورة، أو صور كما تقدم الأول في شرط العلة فهذا الشرط أعم من ذلك، نعم ما ذكره في الثاني مبني على امتناع التعليل بعلتين، وفاقًا للمصنف في العلل الشرعية.

فإن قلنا بجوازه، وهو قول الجمهور[1] لم يقدح وجود الحكم بدون العلة المعينة، لجواز وجوده بالعلة الأخرى، ولك أن تمنع بناءه على ما ذكر نظرًا لأن العلة عند التعدد أحد الأمرين ، أو الأمور أي القدر المشترك لا كل واحد بخصوصه، فانتفاء العلة حينئذ لا يكون إلا بانتفاء الجميع.

(**والعلة هي الجالبة للحكم**) لا من حيث نفسه، سواء أريد بالجالية معنى المؤثرة بذاتها، كما قاله المعتزلة بناء على أن الحكم يتبع المصلحة والمفسدة، وذلك مبني على الحسن والقبح العقليين، وعلى حدوث ذات الحكم بناء على نفي الكلام النفسي، وكلا الأمرين باطل عند أهل الحق بالأدلة المقررة في محلها، أو معنى المؤثرة بجعل الله تعالى كما قاله الغزالي[2] . [١١٠/ج] وزيفه الإمام الرازي : بأن الحكم قديم والعلة حادثة والحادث لا يؤثر في [١٦٤/ب] القديم[3] .

---

(١) انظر: المستصفى للغزالي (٣٤٢/٢) إحكام الأحكام للآمدي (٣٤٠/٣). المحصول للرازي (٣٨٠/٢) فواتح الرحموت (٢٨٢/٢).

(٢) انظر: المستصفى للغزالي (٢٣٠/٢).

(٣) انظر: المحصول للرازي (٣٠٥/٢).

....

وله أن يجيب بأن المراد: التأثير في تعلقه التنجيزي وهو حادث أو بمعنى [٢٦٠/أ] المعرف والعلامة ، وهو قول جمهور أهل الحق كما سيأتي، بل من حيث العلم بحصوله وتحقق تعلقه التنجيزي المعتبر فيه (بمناسبتها له) بسبب أن بينهما مناسبة تقتضي ارتباطًا بينهما، واجتماعًا في الحصـــــول، والتحقـــق، فيعلم حصول الحكم وتحققه في محل العلة ، كالسرقة المناسبة لوجوب القطع زجرًا عنها، والسفر المناسب لجواز القصر دفعًا لمشـــقة الســـفر المرتبطـــين بوجوب القطع، وجواز القصر بحيث يعلم من وجود السرقة والسفر وجوب القطع، وجواز القصر، فالعلة بمعنى المعرف أي العلامة والأمارة على حصول الحكم، وتحقق تعلقه التنجيزي ، وهذا قول الجمهور من أهل الحق، واعترض العضد كغيره عليه بأنها لو كانت مجرد أمارة لم يكن لها فائدة إلا تعريـــــف الحكم، وإنما يعرف بها الحكم إذا لم يكن منصوصًا أو مجمعًـــا عليـــه، وإلا عرف الحكم أيضًا بالنص أو الإجماع.

فإن قوله: الحرمة في الخمر معللة بالإسكار تصريح بحرمة الخمر، فـــلا يكون قد عرف بالعلة فبقي أن يعرف بها وهي مستنبطة، وحينئـــــذ يـــلزم الدور؛ لأن المستنبطة لا تعرف إلا بثبوت الحكم، فلو عرف ثبوت الحكـــــم بها لزم الدور[١]، وبحث فيه في الحواشي : بأن كون الوصف معرفًا للحكم، ليس معناه أنه لا يثبت لحكم إلا به، كيف وهو حكم شرعي لا بد له مـــن دليل شرعي نص أو إجماع بل معناه أن الحكم يثبت بدليله ، فيكون الوصف أمارة بها يعرف أن الحكم الشرعي الثابت حاصل في هذه المـــادة مثـــلاً إذا ثبت بالنص حرمة الخمر، وعلل بكونه مائعًا أحمر يقذف بالزبد ، كان ذلك أمارة على ثبوت الحرمة في كل ما يوجد فيه الوصف من أفراد الخمر، وبهذا يندفع الدور.

---

(١) انظر: العضد على مختصر المنتهى (٢/٢١٣).

والحكم هو المجلوب للعلة، وأما الحظر والإباحة فمن الناس من يقول: إن الأشياء على الحظر إلا ما أباحته الشريعة ....

والحاصل أن العلة تتوقف على العلم بشرعية الحكم بدليله، والمتوقف على العلة هو معرفة ثبوت الحكم في المواد الجزئية. انتهى[1] .

(**والحكم هو المجلوب**) من حيث العلم بحصوله، وتحقق تعلقه التنجيزي (**للعلة**) وإنما كان مجلوبًا لها كذلك (لما ذكر) من مناسبتها له على ما تبين.

قال التاج الفزاري: وفي هذا ما يشير إلى إلغاء الطرد، فإن الأوصاف الطردية ليست جالية. انتهى. وتقدم معنى الطرد في الكلام على قياس الشبه.

فإن قلت: أخذ الحكم في تعريف العلة، والعلة في تعريف الحكم يوجب توقف معرفة كل منهما على معرفة الآخر، فيلزم الدور في كلا التعريفين.

قلت: إنما يلزم الدور لو لم يمكن تصور العلة بغير كونها: جالبة للحكم وتصور الحكم بغير كونه: مجلوب للعلة، وهو ممنوع لإمكان تصور كل منهما بغير ما ذكر، ولو سلم فالتعريف لفظي خوطب به من يعرف جالبية أحد الأمرين للآخر، ولا يعرف أيهما [٢٦١/أ] المسمى بالعلة، ولا أيهما المسمى بالحكم.

فإن قلت: اعتبار المناسبة بين الحكم والعلة يشكل عليه: أنه يجوز التعليل بنحو مجرد الاسم اللقب، وربما لا يطلع على حكمته بل ربما يقطع بانتفائهما في بعض الصور كما تقدم في محله.

قلت: يجوز أن يريد المناسبة في نفس الأمر ولو باعتبار المظنة، ويعرف ذلك باعتبار الشارع الربط بينهما إذ لا يخلو عن تناسب في الواقع. فليتأمل.

---

(١) انظر: حاشية السعد على العضد (٢/٢١٤).

(**وأما الحظر والإباحة**) هما من جملة جواب الشرط، ورفعهما بالابتداء والخبر مقدر بعد الفاء المزحلقة عن محلها للفصل بينها وبين (أما) في قوله (**فمن الناس**) أي فاختلف فيهما، وبين الاختلاف بقوله: من الناس أي العلماء (**من يقول: إن الأشياء**) الشاملة للأقوال والأفعال، وغيرهما، والتقييد هنا وفيما يأتي، بقوله : (بعد البعثة) مأخوذ من قول المصنف الآتي، فإن لم يوجد في الشريعة إلى آخره أي بعد تبليغ النبي -صلى الله عليه وسلم- الشريعة إلى الخلق، وأما ما بين وصولها إليه، وقبل تبليغها بأن لم يمض زمن إمكان التبليغ.

فالظاهر أنه كما قبل وصولها إليه بالنسبة إلينا (**على الحظر**) أي الحرمة[1] ، ومعنى كون الأشياء على الحظر اتصافها به كما بينه بقول: (أي على صفة هي الحظر) لها، بمعنى أن الأصل والقاعدة فيها أنها محظورة (**إلا ما**) أي الشيء الذي أو أشياء (**أباحته الشريعة**) أي دلت على إباحته فيكون مباحًا ، وينبغي أن يراد بالإباحة هنا الجواز بالمعنى الشامل للوجوب والندب والكراهة، وإلا فلا وجه للاقتصار على استثناء المباح بمعنى المستوي الطرفين، فإنه إذا دلت الشريعة على وجوب شيء أو ندبه أو كراهته لا يكون قطعًا محظوراً.

---

(١) انظر: نهاية السول للإسنوي (٣/١٢٧) الآيات البينات (٤/١٩٣) المحصول للرازي (٢/٥٤١) جمع الجوامع ومعه الجلال (٢/٣٥٣).

فإن لم يوجد في الشريعة ما يدل على الإباحة فيستمسك بالأصل وهو الحظر، من الناس من يقول بضده، وهو أن الأصل في الأشياء الإباحة، إلا ما حظر الشرع. ....

وقوله: (**فإن لم يوجد في الشريعة ما**) أي شيء (**يدل**) بطريق التصريح أو غيره من كل ما يصح التمسك به (**على الإباحة**) أي الشيء بالمعنى المذكور (**فيستمسك**) بمعنى فيه، فالسين للتأكيد، أو يطلب من النفس التمسك به، فهي للطلب (**بالأصل وهو الحظر**) تأكيد وإيضاح لما قبله.

(**ومن الناس**) أي العلماء (**من يقول بضده**) أي بضد هذا القول (**وهو أن الأصل [١٦٥/ب] في الأشياء**) بالمعنى المذكور (بعد البعثة أنها على) (**الإباحة**)[1] أي على صفة هي الإباحة، أي أنها مباحة مأذون فيها (**إلا ما**) أي الشيء الذي أو أشياء (**حظر الشرع**) أي دل على أنه محظور، أي حرام فيكون محظوراً.

فإن قلت: إن أريد بالإباحة استواء الفعل والترك، فلا وجه للاقتصار على استثناء ما حظره الشرع، ضرورة أن ما أوجبه الشرع أو ندبه مثلاً لا يكون على الإباحة بالمعنى المذكور، وإن أريد بها ما يشمل الوجوب والندب مثلاً أيضًا ، فإن أريد الحمل على المعنى العام من غير تعيين في شيء من المواد لشيء من أفراد ذلك العام، كاستواء الطرفين في بعض المواد ووجوب الفعل في بعض آخر، وهكذا فلا وجه للاقتصار المذكور أيضًا ضرورة أن ما علم إيجاب الشرع أو ندبه إياه لا يكون محمولاً على المعنى العام من غير تعيين ، وإن أريد الحمل على الأفراد وتعيينها بحسب المراد، فهو غير ممكن في جميع المواد ضرورة سكوت الشرع عن ذلك في بعضها، وامتناع تحكيم العقل عندنا.

---

(١) انظر: المحصول للرازي (٥٤١/٢) نهاية السول للإسنوي (١٢٧/٣). جمع الجوامع ومعه الجلال (٣٥٣/٢).

....

قلت: يمكن اختيار الشق الأول من الاحتمال الثاني، ولكن يراد الحمل على المعنى العام، لا بقيد تعيين أو عدمه. ولكن (الصحيح) في الأشياء المذكورة كما صححه في جمع الجوامع[(١)] أيضًا (التفصيل وهو أن المضار) جمع مضرة، وهي ما يضر، وفسرت هنا بمؤلمات القلب من ضرب وشتم واستخفاف وغيرها، وبعضهم فسرها بمؤلمات القلب والحسد (على التحريم) أي على صفة هي التحريم بمعنى أن الأصل فيها ذلك. (والمنافع) جمع منفعة، وهي ما ينفع (على الإباحة) أي على صفة الإباحة بمعنى أن الأصل فيها ذلك. قال تعالى: ﴿**خلق لكم ما في الأرض جميعًا**﴾ [البقرة: ٢٩] وذكره في معرض الامتنان، ولا يمتن إلا بالجائز، وقال -صلى الله عليه وسلم- فيما رواه ابن ماجه وغيره: «**لا ضرر ولا ضرار**»[(٢)] أي في ديننا أي لا يجوز ذلك وإلا فنفي كل من الإمكان والوقوع لا يصح، لأن الواقع بخلافه.

قال السبكي: إلا أموالنا فإنها من المنافع، والظاهر أن الأصل فيها التحريم لقوله -صلى الله عليه وسلم-: «**إن دماءكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام**» رواه الشيخان[(٣)].

قال الشارح في شرح جمع الجوامع: وغيره ساكت عن هذا الاستثناء. انتهى[(٤)].

---

(١) انظر: المحصول للرازي (٢/٥٤١) نهاية السول للإسنوي (٣/١٢٧) جمع الجوامع ومعه الجلال (٢/٣٥٣).

(٢) أخرجه ابن ماجه في الأحكام (٢/٧٨٤) ح (٢٣٤٠ - ٢٣٤١) والإمام مالك في الموطأ في الأقضية (٢/٧٤٥) باب القضاء في المرفق. والإمام أحمد في مسنده (٥/٣٢٧).

(٣) أخرجه البخاري في العلم ح(١٠٥) ومسلم في الحج ح(١٢١٨).

(٤) انظر: جمع الجوامع ومعه الجلال (٢/٣٥٣) الآيات البينات (٤/١٩٣ - ١٩٤).

....

ورده بعضهم: بأن المراد بالأصل هنا الحكم الأصلي للأشياء قبل عروض ما تخرج لأجله عن ذلك الأصل فيتعلق بها حكم آخر، وعروض ملك الغير مما لا يخرج المال عن ذلك الأصل بتحريم الانتفاع به على غير المالك، وقصر حل الانتفاع به على المالك ويظهر ذلك بالموات قبل تملكه وبعده، ولا ينافي عروض اختصاص المالك بالانتفاع كون الأصل في المنافع الحل، فلا يحتاج إلى استثنائه كما أن عروض ما يوجب إزهاق النفس، وقطع العضو حداً أو قصاصاً ، لا ينافي كون الأصل في المضار التحريم ، وقوله -صلى الله عليه وسلم-: «**إن دماءكم وأموالكم**» الحديث، دليل التحريم على غير المالك لعروض الملك. انتهى[1] .

و لم يتعرض الشارح لأدلة هذه الأقوال لكثرة ما فيها من الكلام الذي لا يحتمله هذا المختصر.

(أما قبل البعثة) أي تبليغ النبي -صلى الله عليه وسلم- الشريعة إلى الخلق وهذا الظرف متعلق بلا حكم أو يتعلق أي مهما يكن من شيء (فلا حكم) أصليًا [٢٦٣/أ] أو فرعيًا، فلا يجب إيمان، ولا يحرم كفر حينئذ، كما هو المنقول عن الأشاعرة ، وجمع من غيرهم، ولهذا قال المصنف: إنا لا نتعبد أصلاً وفرعًا إلا بعد البعثة[2] وصرح غيره بأن من قال -أي كالمعتزلة- بوجوب الشكر عقلاً[3] .

---

(١) انظر: الآيات البينات (١٩٤/٤).

(٢) انظر: المحصول للرازي (٤٧/١) إحكام الأحكام للآمدي (١٣٠/١) نهاية السول للإسنوي (١٢٤/١) فواتح الرحموت (٤٩/١) المستصفى للغزالي (٦٣/١- ٦٥) اللمع للشيرازي (ص٦٩).

(٣) انظر: المستصفى للغزالي (٦١/١) إحكام الأحكام للآمدي (٤/١) نهاية السول للإسنوي (١٢٠/١) فواتح الرحموت (٤٤/١).

قال بوجوب معرفة الله تعالى عقلاً ومن قال: -أي كأهل السنة- بعدم وجوبه قال بعدم وجوب الأجر ، فلم يفرق أحد بينهما، لكن اعتمد النووي خلاف ذلك تبعًا للحليمي وغيره، حيث قال في شرح مسلم: إن من مـــات في الفترة على ما كانت عليه العرب من عبادة الأوثان فهو في النار، وليـــس في هذا مؤاخذة قبل بلوغ الدعوة، فإن هؤلاء كانت بلغتهم دعوة إبراهيـــم وغيرهم -عليه الصلاة والسلام- انتهى.

وهو خلاف ما عليه الأشاعرة من أهل الكلام والأصول، والشـــافعية من الفقهاء: أن أهل الفترة لا يعذبون كما هو الموافق لما تقدم عنهم.

وأما عن زعم الأبي أن كلامه متناف لحكمه بأنهم أهل فـــترة وبـــأن الدعوة بلغتهم ومن بلغتهم الدعوة ليسوا أهل فترة، فهو ممنوع بل هو وهـــم فاحش، لأن النووي كمن وافقه يكتفي في وجوب الإيمان على كل أحـــد ببلوغه دعوة من قبله من الرسل، وإن لم يكن مرسلاً إليه ، وحينئذ فلا منافاة بين كون من مات على ما كانت عليه العرب من عبادة الأوثان أهل فـــترة لأن من تقدمه من الخليل وغيره عليهم الصلاة [١١٣/ج] والســـلام غـــير مرسل إليه، وكونه بلغته دعوة أولئك الرسل علـــى الجملـــة إلى التوحيـــد [١٦٦/ب] وإنما يتأتى ما توهمه من التنافي لو ادعى النووي وغيره أن الخليل وغيره -عليهم الصلاة والسلام- مرسلون إليهم مع أنه لم يدع شـــيئًا مـــن ذلك كما لا يخفى، وقد ذكرنا هنا زيادة على ذلك في الآيات البينات[١] .

(يتعلق بأحد) وذلك (لانتفاء الرسول الموصل له) أي الحكم إلى الناس وانتفاء الرسول الموصل صادق مع وجود الرسول وانتفاء الإيصال كما بين مجيء الحكم إليه، والتبليغ بأن لم يمض زمن يمكن فيه التبليغ.

---

(١) انظر: الآيات البينات (١٠٢/١).

وهو ظاهر فالمراد بالبعثة التبليغ لا مجرد الأمر بالتبليغ، وانتفاء الرسول الموصل يستلزم انتفاء ترتيب الثواب والعقاب: لقوله تعالى: ﴿**وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً**﴾[الإسراء:١٥] أي ولا مثيبين، فاستغنى عن ذكر الثواب بذكر مقابله، وانتفاء ترتبهما يستلزم انتفاء تعلق الحكم لأنه لازمه، وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم، والمتبادر من قوله: (فلا يحكم يتعلق) انتفاء التعلق مع ثبوت الحكم بناء على ما هو شائع في النفي الداخل على كلام مقيد [من توجهه للقيد] وهو -أعني ثبوت الحكم مع انتفاء التعلق- ما صرح به غيره، لكن خلاف ما صرح به هو في شرح جمع الجوامع، من [٢٦٤/أ] انتفاء نفس الحكم أيضًا حيث قال: وانتفاء الحكم الذي هو الخطاب السابق أي المتعلق بفعل المكلف من حيث إنه مكلف بانتفاء قيد منه وهو التعلق التنجيزي . انتهى[(١)] .

ويمكن حمل كلامه هنا على ذلك بجعل النفي لكل من المقيد والقيد، فإنه قد يستعمل لذلك أيضًا، ولنفي المقيد فقط كما تقرر ذلك في محله، وظاهر أن البعثة قد تنتفي، ولا ينتفي تعلق الحكم كما في النبي الذي ليس برسول، وكما في أمة عيسى -على نبينا وعليه أفضل الصلاة والسلام-، بالنسبة لبعثة نبينا عليه أفضل الصلاة والسلام، فإنهم مخاطبون بأحكام شريعة عيسى - عليه الصلاة والسلام- إلى بعثة نبينا -عليه أفضل الصلاة والسلام- وهذا كله قول أهل السنة، وأما المعتزلة فاعتقدوا تعلق الحكم قبل البعثة أيضًا، بناء على اعتقادهم التحسين والتقبيح العقليين، وتفصيل مذهبهم بأدلته وما عليها في المطولات[(٢)] .

---

(١) انظر : نهاية السول للإسنوي (١٢٠/١) إحكام الأحكام للآمدي (١٣/١) جمع الجوامع ومعه الجلال (٦٣/١).

(٢) انظر: إحكام الأحكام للآمدي (١٣٠/١) نهاية السول للإسنوي (١٢٠/١).

ومعنى استصحاب الحال: أن يستصحب الأصل عند عدم الدليل الشرعي. ....

عبارة المصنف والشارح شاملة لبعثة نبينا -عليه أفضل الصلاة والسلام- ولبعثة غيره من الأنبياء (عليه وعليهم أفضل الصلاة والسلام) فكل بعثة لا يتعلق الحكم قبلها بالمبعوث إليهم، أي باعتبارها فلا ينافي أنه قد يتعلق بهم الحكم قبلها باعتبار بعثة سابقة عليها، كما في أمة عيسى -عليه أفضل الصلاة والسلام- كما تقدم. ويتعلق بهم بعدها ويجري في أن الأصل الحظر أو الإباحة الخلاف السابق. فليتأمل.

(**ومعنى استصحاب الحال**) الذي يحتج به كما سيأتي في قوله فإن وجد في النطق ما يغير الأصل، وإلا فيستصحب الحال فما هنا بيان معناه، وما هناك بيان حكمه من الاحتجاج به (**أن يستصحب**) في الشيء الحال (أي العدم الأصلي) قال في شرح جمع الجوامع : وهو أي العدم الأصلي نفي أي انتفاء ما نفاه العقل يعني لم يدرك وجوده؛ لأنه أحاله و لم يثبته الشرع. انتهى[1] وهو منسوب إلى الأصل فإنه يستدل عليه به حيث يقال: لأن (**الأصل**) عدم كذا (**عند عدم الدليل الشرعي**) الدال على حكم ذلك الشي[2] لا (بأن) [١١٤/ج] يكون منعدما في نفس الأمر، فإن ذلك ليس بلازم بل (بأن) أي بسبب إن لم يجده المجتهد بعد البحث عنه بقدر الطاقة أي القدرة له كأن لم يجد دليلاً شرعيًا على وجوب صوم رجب بعد البحث عنه بقدر طاقته فيقول قولاً يعتقده (لا يجب) صوم رجب (باستصحاب الحال) أي بسببه، وهو متعلق بيقول، أو بلا (أي) باستصحاب العدم الأصلي، وهو حجة جزمًا.

---

(١) انظر : المستصفى للغزالي (٢٢٢/١) إحكام الأحكام للآمدي (١٧٢/٤) المحصول للرازي (٥٥٧/٢) نهاية السول للإسنوي (١٣١/٣).

(٢) انظر: جمع الجوامع ومعه الجلال (٣٤٨/٢).

كما قاله بعضهم، ومنهم من حكى الخلاف فيه أيضًا[1] ولهذا عبر التاج السبكي في شرح المنهاج بقوله: والجمهور على العمل بهذا، وادعى بعضهم فيه الاتفاق عليه. انتهى.

وكأن الشارح لم يلتفت لحكايته لقول الهندي: وذهب جمهور الحنفية وجمع من [٢٦٥/أ] المتكلمين كأبي الحسين البصري : إلى أنه ليس بحجة في الأمر الوجودي فقط ومنهم من نقل الخلاف عنهم مطلقًا، وهو يقتضي تحقق الخلاف في الوجودي والعدمي جميعًا ، لكنه بعيد ، إذ تفاريعهم تدل على أن استصحاب العدم الأصلي حجة. انتهى[2] .

لا يقال: مراده جزمًا عندنا لأن ذلك لا يناسب مقابلة ذلك بقوله الآتي: عندنا دون الحنفية.

فإن قلت: الاستصحاب إنما يفيد الظن، وعدم وجوب صوم رجب قطعي، فكيف يستفاد من الاستصحاب؟

أجيب: بأن عدم السمعي الناقل قد يكون معلومًا كما في هذا المثال، وقد يكون مظنونًا كعدم وجوب الوتر، ففي القسم الأول يدل الاستصحاب على سبيل القطع، وفي الثاني على سبيل الظن، فالظن إنما تطرق إلى استصحاب الحال لاحتمال النقل والتغيير، فحيث يجزم بنفي هذا الاحتمال يجب القطع بالنفي، ولا ينحصر الجزم بحجية الاستصحاب فيما ذكر بل له صور أخرى كاستصحاب العموم إلى ورود المخصص والنص إلى ورود الناسخ[3] .

---

(١) وهو قول الأبهري ، والمعتزلة وأبي الفرج المالكي. انظر: إحكام الأحكام للآمدي (١٧٢/٤) المحصول للرازي (٥٥٧/٢) اللمع لأبي إسحاق الشيرازي (ص٦٩).

(٢) انظر: المحصول للرازي (٥٤٩/٢) إحكام الأحكام للآمدي (١٧٢/٤). نهاية السول للإسنوي (١٣١/٣) المعتمد لأبي الحسين البصري (٣٢٥/٢).

(٣) انظر: جمع الجوامع ومعه الجلال (٣٤٨/٢) الإبهاج (١٨١/٣).

أما الاستصحاب المشهور المنصرف إليه الاسم عند الإطلاق (الـــذي هو ثبوت أمر) هو إما اسم مصدر بمعنى إثبات، أو على حذف مضاف: أي اعتقاد ثبوت.

وعبارة الإسنوي: وهو عبارة عن الحكم بثبوت أمر (في الزمان الثاني) أي في زمن ما (لثبوته في الزمان الأول) وهو ما قبل ذلك الزمن، بـــأن دل الشرع على ثبوته فيه ودوامه كما سيأتي.

(فحجة) أي فهو حجة (عندنا) معاشر الشافعية (دون الحنفية)[1] قال التاج السبكي كالهندي: فالاستصحاب ليس بحجة إلا فيما دل الدليل علـــى ثبوته ودوامه بشرط عدم المغير. انتهى.

ويوضحه أن الصحيح أن مطلق الأمر لا يقتضي التكرار، ثم قال: أعني التاج فإذن الاستصحاب: عبارة عن التمسك بدليل عقلي أو شرعي وليـــس راجعًا إلى عدم العلم بالدليل، بل إلى دليل مع العلم بانتفاء المغير، أو مع ظن انتفاء المغير، عند بذل الجهد في الطلب، ثم صرح باتفاقهم على أنه لا بد من استفراغ الجهد في طلب الدليل، وعدم وجدانه (فلا زكاة عندنا) بســـبب حجيته (في عشرين دينارًا ناقصة تروج رواج) العشـــرين (الكاملـــة) مـــن الدنانير، بأن يرغب فيها بقيمته الكاملة (بالاستصحاب) لعدم وجوب الزكاة فيها، الذي كان في عهده -عليه أفضل الصلاة والسلام-.

وقد يناقش في هذا المثال: بأنه لم يثبت في عهـــده -عليـــه الصـــلاة والسلام- عدم الزكاة [١١٥/ج] في الناقصة، ولو رائجة، فكيـــف يتـــأتى الاستصحاب بالنسبة للرائجة؟

---

(١) انظر: المحصول للرازي (٥٤٩/٢) إحكام الأحكام للآمـــدي (١٧٢/٤) نهايـــة السول للإسنوي (١٣١/٣) جمع الجوامع ومعه الجلال (٣٤٧/٢).

....

ويجاب: بمنع ذلك؛ لأن صيغة العموم في قوله -عليه الصلاة والسلام- «**ليس في أقل من عشرين دينارًا شيء**» وقوله: «**ليس فيما دون خمسة أواق من الورق صدقة**» يفيد عدم الزكاة في الرائجة أيضًا، لدلالة العام مطابقة على الفرد، والسين في الاستصحاب قال غير واحد للطلب على القاعدة، ومعناه: أن الناظر يطلب الآن صحبة ما مضى. انتهى[1] .

فإن قلت: كلام المصنف يحتمل القسم الثاني من الاستصحاب، وهو المشهور فإنه يعبر عنه أيضًا باستصحاب الحال، كما عبر به العضد والإسنوي[2] وغيرهما ولا ينافيه قوله : عند عدم الدليل الشرعي، لأن ثبوت الحكم في الزمان الثاني لثبوته في الأول شرطه: عدم الدليل الشرعي الدال على عدم ثبوته في الزمان الثاني كما لا يخفى ، فلم حمله الشارح على القسم الأول؟

قلت: لقوله الآتي: فإن وجد في النطق ما يغير الأصل، وإلا فيستصحب الحال.

وأما استصحاب حال الإجماع في محل الخلاف كأن أجمع على حكم في حال واختلف فيه في حال أخرى فلا يحتج به خلافًا لجمع[3] مثاله: الخارج النجس من غير السبيلين لا ينقض الوضوء قبل خروجه إجماعًا ، فهل يستصحب عدم النقض حال خروجه؟ فيه الخلاف.

---

(١) انظر: نهاية السول للإسنوي (٣/١٣١).

(٢) انظر: العضد على مختصر المنتهى (٢/٢٨٤) نهاية السول للإسنوي (٣/١٣١).

(٣) احتج به أبو بكر الصيرفي، والمزني، واختاره الرازي، خلافًا لجمهور الحنفية وصححه الشيخ أبو إسحاق الشيرازي. انظر: المحصول للرازي (٢/٥٤٩) الإبهاج للسبكي (٣/١٨٢). اللمع لأبي إسحاق الشيرازي (ص٦٩).

وأما الأدلة : فيقدم الجلي منها على الخفي، والموجب للعلم على الموجب للظن. ....

وخرج بتفسير الاستصحاب بما تقدم الاستصحاب المقلوب، وهو ثبوت أمر في الزمان الأول لثبوته في الزمن الثاني قال السبكي: ولم يقل به الأصحاب إلا في مسألة واحدة[1] .

(**وأما الأدلة: فيقدم**) عند اجتماعها، وتنافي مدلولاتها (**الجلي منها**) ولو بالدليل كالمؤول بالدليل من حيث معناه بالنسبة للآخر ، بأن يتبادر منه (**على الخفي**) منها كذلك بالنسبة للآخر ، وإن كان جليًّا في نفسه كالظاهر بالنسبة للنص ، وذلك أي المذكور من الجلي والخفي (كالظاهر) ولو بالدليل (والمؤول) أي المحمول على معناه المرجوح من غير دليل كما هو ظاهر ، فإن الأول جلي المعنى ، والثاني خفيه كما علم من مبحثهما ، وحينئذ فيقدم اللفظ الذي له معنى حقيقي، ومعنى مجازي، ولم يدل الدليل على معناه المجازي دون الحقيقي، ولا على إرادتهما جميعًا (في) أي بسبب معناه الحقيقي، وباعتباره بمعنى أنه يقدم حمله على معناه الحقيقي، لأنه ظاهر باعتباره كما تقدم على حمله (على معناه المجازي)[2] وعلى مجموع المعنيين؛ لأنه مؤول باعتبار ذلك كما علم مما تقدم، أما لو دل الدليل على إرادة معناه المجازي، أو مجموع المعنيين، فالأمر بالعكس ويقدم (**الموجب**) أي المفيد (**للعلم**) بمعناه منها (**على الموجب**) أي المفيد (**للظن**) كذلك وذلك المذكور من الموجب للعلم، والموجب للظن (كالمتواتر والآحاد) منها، فإن الأول يوجب العلم، والثاني في نفسه يوجب الظن، كما تقدم في مبحثهما، ولا يخفى أن اللازم [٢٦٧/أ] للمتواتر إنما هو العلم بوروده، وأما العلم بمعناه الذي هو الحكم المستفاد منه [١٦٨/ب] فغير لازم.

---

(١) انظر: الإبهاج للسبكي (١٨٢/٣).

(٢) انظر: العضد على مختصر المنتهى (٣١٣/٢).

....

بل قد يكون ظني المعنى، فإما أن يحمل المتواتر في المثال على بعض أفراده، وهو قطعي الدلالة لكن يشكل حينئذ قوله: إلا أن يكون عامًا، إلى آخره، لأن العام القطعي الدلالة بأن قطع بعمومه يقدم على الخاص الظني الدلالة، لئلا يلغى القاطع بالمظنون على ما بيناه أو فصل التعارض.

وحمل العام في الاستثناء على ظني الدلالة فيه غاية التعسف، واختلاف معنى المستثنى والمستثنى منه من غير قرينة، وإما أن يراد بالموجب للعلم الموجب للعلم بوروده، وإن كان ظني الدلالة على الحكم، ولا ينافي ذلك حد المصنف المتواتر فيما سبق، بما يوجب العلم، لأن متعلق العلم فيه هو المروي، وهو قد يكون لفظًا ظني الدلالة على الحكم أو أعم من الموجب للعلم بمعناه، والموجب للعلم بوروده، فيقدم الموجب للعلم بمعناه كالمتواتر القطعي الدلالة، على الموجب للظن به كالآحاد الظني الدلالة والموجب للعلم بوروده كالمتواتر الظني الدلالة على الموجب للظن بوروده كالآحاد الظني الدلالة وبقي ما لو كان المتواتر ظني الدلالة على الثاني أي الآحاد (إلا أن يكون الأول عامًا) والثاني خاصًا فيخص الأول بالثاني كما أي كالتخصيص الذي تقدم من للبيان (تخصيص الكتاب) الذي هو متواتر (بالسنة) وإن كانت آحادًا، أو دخل في المستثنى منه ما إذا كان المتواتر خاصًا والآحاد عامًا ، وهو صحيح فإن الآحاد يخص بالمتواتر وفي التخصيص تقديم للخاص، إذ التعارض إنما هو في قدر الخصوص، وما إذا كان المتواتر غير قطعي المعنى وتساويا في الخصوص ، أو العموم وتأخر الآحاد، ولم يمكن الجمع بينهما، لكن المقدم هاهنا هو الآحاد، لأن الصحيح نسخ المتواتر بالآحاد، كما تقدم، لا يقال: هذا معلوم مما سبق فلذا أتركه، لأنا نقول: والتخصيص الذي ذكره معلوم أيضًا مما سبق كما ذكره.

فكان ينبغي ترك الاستثناء الذي ذكره حملاً للكلام هنا على بيان الترجيح بالقوة، أما بنحو التخصيص والنسخ فقد علم فيما سبق. فليتأمل.

ويقدم (**النطق**) وتقدم تفسيره بقول الله -عز وجل-، وقول رسوله -صلى الله عليه وسلم- ولذا قال: (من كتاب أو سنة) متواترة أو آحاد (**على القياس**) بأنواعه وإن كان قطعيًا بأن علمت علة حكم الأصل، وعلم حصول مثلها في الفرع (إلا أن يكون النطق [٢٦٨ /أ] عامًا والقياس خاصًا (فيخص) النطق العام بالقياس الخاص (كما) أي كتخصيص النطق العام بالقياس الخاص الذي تقدم في مبحث التخصيص بقيده وفي اقتصاره على استثناء ما ذكر نظرًا لماتقدم من تصحيح جواز نسخ النطق بالقياس، فإن اكتفي في ترك هذا بعلمه مما سبق، لزمه مثله فيما ذكر، ولا يقال: القياس يستند إلى نص فكأنه الناسخ فيرجع إلى تقديم أحد النصين على الآخر، لأن القياس المخصص كذلك فيلزم ترك استثنائه، بل وترك التعرض [لتقديم النطق] على القياس، ويوجب النظر في حال مستند القياس. فليتأمل.

ويقدم (**القياس الجلي**) وهو ما قطع فيه بإلغاء الفارق، أو كان احتمال الفارق ضعيفًا.

الأول: كقياس الأمة على العبد في تقويم حصة الشريك على شريكه الموسر وعتقها عليه، فإنه يقطع بإلغاء الفرق الذكورة.

والثاني: كقياس العمياء على العوراء في المنع من التضحية، فإن احتمال الفرق بينهما بأن العمياء ترشد إلى المرعى الجيد فترعى فتسمن، والعوراء توكل إلى نفسها وهي ناقصة البصر فلا ترعى حق المرعى، فيكون العور مظنة الهزال احتمال ضعيف ، (**على**) القياس (الخفي) وهو ما كان احتمال تاثير الفارق فيه قويًا، كقياس القتل بمثقل على القتل بمحدد في وجوب القصاص .

**

فإن أبا حنيفة -رضي الله تعالى عنه- يرى أن القتل بمثقل شبه عمد لا قصاص فيه، ويفرق بأن المحدد وهو المفرق للأجزاء آلة موضوعة للقتل، والمثقل كالعصا آلة موضوعة للتأديب بالأصالة ، فكان ذلك شبهة في اقتضاء القتل فمنعت القصاص، ولا يخفى أن قوة احتمال الفرق لا يمنع إلغاءه كما تقرر في محله.

وقد أجيب عن هذا الفرق: بأن المراد بالمثقل الملحق بالمحدد، ما يقتل غالبًا كالحجر، والدبوس الكبيرين، والتحريق وهدم الجدار، أي ولو كان كونه يقتل غالبًا بواسطة المحل دون كبر الآلة كالعصا بالنسبة للقاتل ، (وذلك) أي تقديم القياس الجلي على الخفي كقياس أي كتقديم قياس (العلة على قياس الشبه) وتقدم بيانها في أول مبحث القياس، وينبغي أن يقدم قياس الدلالة بالمعنى المتقدم في كلام المصنف على قياس الشبه أيضًا.

وفي جمع الجوامع: تقديم قياس العلة على قياس الدلالة بالمعنى السابق عنه [١٦٩/ب] فيها[١] ويحتمل توجيهه بأن قياس الدلالة كما سبق عنه ما جمع فيه بلازم العلة أو أثرها أو حكمها، لكن تحقق المذكورات لا يستلزم تحقق العلة لجواز أن تكون أعم منها ، غاية الأمر أنها مظنة لتحققها، فيكون قياس العلة الذي يعلم وجود العلة فيه أقوى. فليتأمل[٢] .

(**فإن وجد في النطق**) من كتاب أو سنة (**ما يغير الأصل**) ولما أراد أن يبين الأصل هنا إذاً، فإنه يحتمل أمورًا، وأنه هو المعبر عنه فيما سبق، وفيما يأتي بالحال [٢٦٩/أ] دفعًا لتوهم المغايرة من تغاير الألفاظ فسره بقوله: (أي العدم الأصلي الذي يعبر عن استصحابه باستصحاب الحال.

---

(١) انظر: جمع الجوامع ومعه الجلال (٢/٣٧٦).

(٢) انظر: نهاية السول للإسنوي (٣/١٨٢).

فواضح أنه يعمل بالنطق) بأن يعتقد ما دل عليه **(وإلا)** أي وإن لم يوجد في النطق ذلك أي ما يفيد الأصل **(فيستصحب الحال)** وقوله: أي العدم الأصلي تفسير للحال لبيان أنه المعبر عنه آنفاً بالأصل.

وقوله: **(أنه يعمل به)**، بأن يعتقد مدلوله وتفسيره ليستصحب.

واعترض التاج الفزاري، بأن قوله: (فإن وجد في النطق ما يغير الأصل وإلا فيستصحب الحال) كلام ناقص، فإن العدول إلى الاستصحاب لا يكون عند عدم النطق فقط بل عند عدم المنطوق والمفهوم، والقياس جميعًا، فإنه إنما يعدل إليه عند عدم جميع ما يسمى دليلاً غيره. انتهى.

ويجاب: بأن جميع ذلك داخل في قوله: (فإن وجد في النطق ما يغير الأصل فإن كلاً من المفهوم والقياس أمر ثابت في النطق). باعتبار أنه مستفاد منه، وقد صرحوا: بأن المفهوم مدلول اللفظ ، حيث قالوا في تعريفه : ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق، والنطق هنا غير النطق هناك كما هو ظاهر، ومدلول اللفظ الذي هو القول الواقع تفسيرًا للنطق هنا يصح أن يوصف بأن فيه ما يغير الأصل وبأن القياس مظهر لدليل الحكم لا مثبت، فإن النطق، أي القول الدال على حكم الأصل ، والقول المفيد لعلة الحكم يفهم منهما حكم الفرع، فيصح وصفهما بثبوت ذلك الحكم فيهما، من هنا آثر المصنف التعبير بقوله: وجد في النطق ما يغير على نحو قوله: (وجد نطق يغير)، ولعله من دقائق هذه الورقات.**(ومن شرط)** أي شروط **(المفتي)**.

فإن قلت: ما وجه التعبير بمن التبعيضية؟ قلت: هي باعتبار كل واحد من المتعاطفين بخصوصه، أو بالنظر لاشتراط نحو البلوغ والعقل أيضًا، كما سيأتي عن جمع الجوامع وغيره[1] لأن الظاهر أن اسم الآلة لا يتناول ذلك، وبهذا يستغنى عما تكلفه التاج الفزاري مما سيأتي الكلام عليه.

---

(١) انظر: جمع الجوامع ومعه الجلال (٣٨٢/٢) الآيات البينات (٢٤٤/٤).

(وهو المجتهد) أي مفهومه مفهوم المجتهد: وهو الشخص الذي خاصته الاجتهاد أي له هذه الصفة فيكون المراد تعريفه بخاصته كما في قولنا: الإنسان هو الضاحك، أي الشخص الذي له هذه الصفة، أو ما صدقه ما صدق المجتهد فيكون المراد بيان تساويهما واتحادهما ما صدقا كما هو المتبادر من إطلاق الأصول.

(**أن يكون عالمًا**) علمًا تصديقيًّا (**بالفقه**) لا بالمعنى الذي ذكره المصنف في أول الكتاب، وإلا كان المعنى : اشتراط علمه بمعرفة الأحكام ولا يصح[1] لأنه خلاف المراد بل بمعنى المسائل التي هي متعلق تلك المعرفة كما سيأتي في كلام الشارح (**أصلاً، وفرعًا ، خلافًا ومذهبًا**)[2] تمييزات محولة عن المضاف إلى الفقه ، والأصل بأصل الفقه وفرعه إلى آخره، وعلى هذا فمراد الشارح: بيان المعنى دون تقدير الإعراب بقوله (أي) عالمًا (**بمسائل الفقه**) أي بالمسائل التي هي الفقه، ثم بينها على وجه الإبدال، أو عطف البيان بقوله: (**قواعده**) وهي صوره الكلية وفروعه وهي صوره الجزئية ولو بالإضافة إلى تلك القواعد.

فإن قلت: فروعه لا تنحصر وتتزايد بتزايد الأزمان، فلا يتصور العلم بها ولا بمعظمها ، إذ ما لا ينحصر لا يتصور الوقوف على معظمه فأي قدر منها يعتبر.

قلت: يمكن أن المعتبر جملة يحصل بمعرفتها التمكن من استخراج الباقي أخذًا مما سيأتي. وعالمًا (بما فيها) أي في مسائله من الخلاف حيث كانت ذات خلاف.

---

(١) بل المراد تحقق الملكة. انظر: جمع الجوامع ومعه الجلال (١/٤٥ - ٤٦).

(٢) انظر: المستصفى للغزالي (٢/٢٥٠) المحصول للرازي (٢/٣٩٦) إحكام الأحكام للآمدي (٤/٢١٩) فواتح الرحموت (٢/٣٦٣).

قال التاج الفزاري: من أقوال الصحابة والتابعين، ومن بعدهم ويجوز أن يريد بقواعده: مسائل أصول الفقه، وبفروعه: مسائل الفقه مطلقًا، أي صوره الكلية والجزئية، وتكون الإضافة في مسائل الفقه بمعنى مطلق الملابسة، أعم من ملابسة الشيء لنفسه، أو تقول لأجزائه، نظرًا لان المراد بالفقه المجموع ، وبمسائله : المسائل على التفصيل، ومن ملابسته لأصله الذي يرجع إليه وينبني عليه، وملابسة الشيء لنفسه صحيحة والتغاير الاعتباري كاف فيها ، ولا ينافي هذا قوله الآتي، ومنها معرفته بقواعد الأصول لجواز الإشارةً به إلى المذكور فيما سبق، وإنما اشترط كونه عالمًا بما [١٧٠/ب] فيها من الخلاف (ليذهب) أي ليتمكن من أن يذهب (إلى قول) كائن (منه) أي من الخلاف ، بألا يخرج عنه ولو ملفقًا منه كالتفصيل الموافق كلا من القولين مثلاً بأحد شقيه، (لا يخالفه) أي وليتمكن من ألا يخالفه بالخروج عنه بالكلية بأن يحدث قولاً آخر ، مغايرًا له رأسًا بخلاف ما إذا جهل ما فيها من الخلاف، فإنه لا يتمكن مما ذكر إذ لا يأمن من المخالفة بإحداث قول كذلك، وإنما امتنع عليه إحداثه لإجماع من قبله على نفيه ، لاستلزام (اتفاق من قبله بعدم ذهابهم) كلاً وبعضًا (إليه) ولو على وجه التجويز دون الاعتماد مع الذهاب إلى ما يخالفه على نفيه والمجمع [٢٧١/أ] على نفيه يمتنع القول به لامتناع مخالفة الإجماع بالأدلة المبينة في محله.

لا يقال: استلزام عدم الذهاب إليه الاتفاق على نفيه ممنوع، لأن المراد بعدم الذهاب إليه هو السكوت عنه، والسكوت عن الشيء لا ينافي تجويزه، لجواز أن يكون السكوت عنه لعدم اعتماده، أو نحو ذلك، لأنا نقول: بل المراد بعدم الذهاب إليه، الذهاب إلى ما ينافيه كما هو ظاهر من السياق.

ومن قولهم: إنه يحرم إحداث قول ثالث في مسألة اختلف فيها أهل العصر على قولين[1] وإحداث التفصيل بين مسألتين لم يفصل بينهما أهل العصر[2]. أن خرق الإجماع لا مطلقًا ، فالاستلزام في غاية الوضوح، وظاهر انه لا يجب حفظ جميع مسائل الخلاف، بل يكفي أن يعلم أو يظن أن ما ذهب إليه غير خارق للخلاف أخذًا مما سيأتي في اشتراط معرفة مواقع الإجماع. و لم يتعرض الشارح لبيان قوله (ومذهبًا) وقد يفهم من قوله: ليذهب إلى آخره عدم دخوله في ضمن قوله: عالمًا ويمكن أن يجعل معناه ما يسوغ الذهاب إليه، ويجعل معطوفًا على خلاف من باب عطف المسبب على سببه؛ لأن العلم بالخلاف سبب للعلم بما يسوغ الذهاب إليه حينئذ، وهو ما لا يكون خارقًا، لذلك الخلاف كما تقرر، وأن يجعل معناه المتفق عليه بقرينة مقابلته بالخلاف فيكون إشارة إلى اشتراط معرفة مواقع الإجماع[3].

وقال التاج الفزاري: وقوله: مذهبًا، يعني: إذا كان المجتهد مقيدًا ينتحل مذهب إمام من الأئمة المشهورين بالتقليد، فيجب أن يكون عالمًا بقواعد مذهب ذلك الإمام هذا هو المفهوم من إطلاق لفظ المذهب بعد حدوث المذاهب المشهورة فعلم أن المذهب عبارة عن الإحاطة بقواعد إمام من هؤلاء الأئمة، والعلم بغالب نصوصه في الوقائع[4] .

---

(١) انظر: المستصفى للغزالي (١٩٨/١) إحكام الأحكام للآمدي (٣٨٤/١). نهاية السول للإسنوي (٢٩٥/٢) فواتح الرحموت (٢٣٥/٢).

(٢) انظر: إحكام الأحكام للآمدي (٣٨٤/١) المحصول للرازي (٦٤/٢) نهاية السول للإسنوي (٢٩٨/٢) فواتح الرحموت (٢٣٦/٢).

(٣) انظر: المحصول للرازي (٤٩٨/٢) المستصفى للغزالي (٣٥١/٢) نهاية السول للإسنوي (٢٠٠/٣) حاشية التلويح على التوضيح (١١٨/٢).

(٤) وهو المسمى بمجتهد المذهب. انظر: إحكام الأحكام للآمدي (٢٢١/٤).

....

وأما المجتهد المطلق: وهو المفهوم من لفظ المجتهد والمفتي في إطلاق أصول الفقه، فشرطه ماتقدم من علم الكتاب والسنة، واختلاف أقوال العلماء ووفاقهم والمذهب في حقه ما يذهب إليه، لأنه لا يقلد غيره فذكر المذهب في شرائط المفتي في أصول الفقه مطلقًا غير لائق. انتهى.

وماذكره أولاً لا يناسب السياق فإنه صريح في المجتهد المطلق، وثانيًا يجاب عنه بما بيناه.

وأما ما أشار إليه ابن إمام الكاملية من حمل المذهب على المذاهب المستقرة فإن أراد به ما ذكره التاج ففيه ما علمت، وإلا فيرد عليه أنه لا يشترط في المجتهد: معرفة المذاهب المستقرة من حيث إنها المذاهب المستقرة كما هو ظاهر وما ذكره المصنف من اشتراط كونه عالمًا بالفقه، يخالفه تصريح غيره بعدم اشتراطه، لأنه نتيجة الاجتهاد فلا يكون شرطًا في المجتهد، وجزم بذلك في جمع الجوامع وشرحه فقال: ولا يشترط في المجتهد علم الكلام ولا تفاريع الفقه. انتهى[1] .

نعم، قال المولى سعد الدين في الحواشي: وقال الإمام حجة الإسلام: شرط المجتهد أن يكون محيطًا بمدارك الشرع، متمكنًا من استفادة الظن فيها إلى أن قال: وأما الكلام، وفروع الفقه، فلا حاجة إليها، كيف؟ والفروع يولدها المجتهدون ويحكمون فيها بعد حيازة منصب الاجتهاد؟ نعم إنما يحصل منصب الاجتهاد في زماننا بممارسته فهو طريق تحصيل الدربة في هذا الزمان. انتهى[2] .

فيجوز أن يحمل ما ذكره المصنف على الاشتراط بالنسبة لتحصيل منصب الاجتهاد في هذا الزمان.

---

(١) انظر: جمع الجوامع ومعه الجلال (٢/٢٨٤).

(٢) انظر: حاشية السعد على العضد (٢/٢٩٠). المستصفى للغزالي (٢/٣٥٠).

وأن يكون كامل الآلة في الاجتهاد عارفًا بما يحتاج إليه في استنباط الأحكام من النحو واللغة، ومعرفة الرجال الراوين ....

لا يقال: أو على اشتراط التمكن من العلم بالفقه وبالإحاطة بمدارك الشرع للاستغناء عن ذلك بما سيأتي. وقال الآمدي وغيره كما نقله القرافي: أن الفروع الفقهية يحتاج منها أمران في أصول الفقه: تصورها لأن أصول الفقه أدلة مضافة للفقه، ومعرفة المضاف فرع معرفة المضاف إليه.

وثانيها: التمثيل بالفروع، والاستشهاد والاحتجاج، والنقض على الخصوم وعلى الأدلة كما يقول: ولو كان الأمر للوجوب لا ينتقض بالكتابة وغيرها من المأمورات ، ولو كان القياس بحجة للزم ترك العمل، حيث أجمعنا على ترك المناسب كقولنا بتحريم زراعة العنب لسد ذريعة الخمر، وتحريم التجاور في المنازل خشية الزنا، ونحو ذلك، فإذا كان منصب الاجتهاد متوقف على أصول الفقه، وأصول الفقه متوقف على الفروع من وجهين لزم توقف منصب الاجتهاد من هذين الوجهين على الفروع. ولا يخفى مما سيأتي عن السبكي أن اعتبار كونه عالمًا بالخلاف إنما هو لإيقاع الاجتهاد لا لكونه صفة فيه.

(**وأن يكون كامل الآلة**) والآلة هي: الواسطة بين الفاعل ومنفعله (**في الاجتهاد**) أي بسببه، ومن جهته، بأن يستكمل من الآلات وهي الوسائط بينه وبين الاجتهاد وما يتوقف عليه الاجتهاد.

(**عارفًا**) أي مصدقًا خبر بعد خبر، من قبيل ذكر الأخص بعد الأعم، للاهتمام بهذا الأخص، مع شرح الأعم في الجملة (**بما يحتاج إليه في استنباط الأحكام**) أي أخذها من أدلتها (**من النحو**) ومنه التصريف (**واللغة**)[1] والبلاغة كما صرح به في جمع الجوامع من المعاني والبيان؛ لأن الشرع عربي بليغ، فلا يمكن التوصل إليه إلا بفهم كلام العرب.

---

(١) انظر: المستصفى للغزالي (٣٥٢/٢) إحكام الأحكام للآمدي (٢٠٢/٤). نهاية السول للإسنوي (٢٠١/٣). جمع الجوامع ومعه الجلال (٣٨٣/٢).

والواجب معرفته من ذلك، هو القدر الذي يفهم به خطاب العرب، وعادتهم في الاستعمال، بحيث يميز بين صريح الكلام وظاهره وبين دلالة المطابقة والتضمن والالتزام، وبين المفرد والمركب، والحقيقة والمجاز والعام والخاص، إلى غير ذلك[1] ولا يجب أن يبلغ من ذلك مثل مبلغ الخليل وسيبويه والأصمعي.

(ومعرفة الرجال) ظاهره العطف على النحو، ولا يخفى إشكاله، إذ يصير الشرط معرفته بمعرفة الرجال وهو خلاف المراد، ويحتمل عطفه على أن يكون عالمًا بالفقه، أو على الاجتهاد، أي ومن شرطه معرفة الرجال، ومعرفة تفسير الآيات أو أن يكون كامل الآلة في الاجتهاد، وفي معرفة الرجال، وتفسير الآيات بأن يستكمل أقل ما يكفي في تلك المعرفة من أسبابها.

وقد يخالف ذلك قول الشارح الآتي، وما ذكره إلى آخره، إلا أن يكون نظر فيه إلى المعنى دون قضية اللفظ ، ونصبه على المفعول معه بعارف أو يكون، فلا يخالف وعلى الجملة فالمعنى: أنه يشترط معرفة حال الرجال **(الراوين)** للأخبار في القبول والرد ، وإنما اشترط معرفة حالهم ليأخذوا بـرواية المقبول منهم دون المجروح، فإنه إذا لم يعرف حالهم قد يعكس، وقد يعمل بروايتهما جميعًا عند إمكان العمل بهما، أو يتعارضان عند عدم إمكان العمل بهما فيرجح رواية المردود، أو يتوقف حيث لا مرجح[2] .

قال الإمام حجة الإسلام: والتحقيق في ذلك: أنه يكتفي بتعديل الإمام العدل الذي عرف صحة مذهبه في التعديل. انتهى.

---

(١) انظر: المستصفى للغزالي (٣٥٢/٢) إحكام الأحكام للآمدي (٢٠٢/٤).

(٢) انظر: المستصفى للغزالي (٣٥٢/٢) إحكام الأحكام للآمدي (٢٢٠/٤) نهاية السول للإسنوي (٢٠١/٣) جمع الجوامع ومعه الجلال (٣٨٤/٢).

وفي جمع الجوامع: ويكفي في زماننا الرجوع إلى أئمة ذلك. انتهى.

قال التاج الفزاري: وإذا أخذ الأخبار من البخاري ومسلم لم يحتج إلى معرفة رجالهما، لأن ما في هذين الكتابين موسوم بالصحيح وتلقته الأمة بالقبول. انتهى.

ولك أن تقول: هذا من قبيل المعرفة لعلمه بتعديل البخاري ومسلم لما في صحيحيهما، على أنه وقع فيهما ذكر لضعفاء، كمطر الوراق، ونعمان ابن راشد وبقية، لكن لا على سبيل الاحتجاج بل على سبيل المتابعة والاستشهاد أو لغرض علو السند، أو هم ضعفاء عند غيرهما، ثقات عندهما. ولا يقال : الجرح مقدم؛ لأن شرط قبوله بيان السبب، حكى ذلك النووي عن ابن الصلاح وأقره، لكن قال شيخ الإسلام والحفاظ: أن البخاري يذكرهم لا غالبًا في المتابعات، والاستشهادات والتعليقات، بخلاف مسلم فإنه يذكرهم كثيرًا في الأصول والاحتجاج. انتهى.

ومعرفة (**تفسير الآيات الواردة في**) شأن (**الأحكام**)[1] وبسبب بيانها، قال الإمام حجة الإسلام: وهي مقدار خمسمائة آية[2] واستشكله القرافي، بأن العلم بحصر دلائل الأحكام يتوقف على استقراء جميع جمل الكتاب والسنة، وفهم مقاصدهما، فكيف [٢٧٤/أ] يجوز له الاقتصار؟ وكيف يأمن أن يكون وراء ما حوى وحصر أدلة يمكن استفادة حكم الواقعة منها ؟ إلا أن يجوز له التقليد فيه، وهو أيضًا مشكل، لأن وجوه دلالة الدلائل قد تختلف باختلاف نظر المجتهدين.

---

(١) انظر: المحصول للرازي (٢/٢٩٠) نهاية السول للإسنوي (٣/٢٠٠) إحكام الأحكام للآمدي (٤/٢٢٠) المستصفى للغزالي (٢/٣٥٠).

(٢) انظر: المستصفى للغزالي (٢/٣٥٠).

فيخص البعض بدرك ضروب منها ولهذا عد من خاصية الشافعي -رضي الله تعالى عنه- التفطن لدلالة قوله عليه الصلاة والسلام: «**إذا استيقظ أحدكم من نومه فلا يغمس يده في الإناء حتى يغسلها ثلاثًا ، فإنه لا يدري أين باتت يده**»[1] على نجاسة الماء القليل بوقوع النجاسة فيه من غير تغير ، ودلالة قوله عليه الصلاة والسلام: «**تقعد إحداهن شطر دهرها لا تصوم ولا تصلي**»[2] على تقدير أكثر مدة الحيض بخمسة عشر يومًا.

ودلالة قوله تعالى: ﴿**وما ينبغي للرحمن أن يتخذ ولدًا إن كل من في السماوات والأرض إلا آتي الرحمن عبدًا**﴾[مريم: ٩٢-٩٣] على أن من ملك عبده عتق عليه، وما أظن أهل الحصر عدوا هذه الآية من أدلة الأحكام. انتهى.

ويمكن أن يجاب: بأنه يكفي تقليد جمع من الأئمة يحصل بقولهم الظن الغالب بأنه لم يبق من آيات الأحكام شيء، ولا يضر بعد ذلك احتمال بقاء شيء، أو خفاء بعض الأدلة عليهم، كما اكتفي بالعلم بجملة غالبة من الأخبار، ولم يضر عدم الإحاطة بجميعها على ما سيأتي في كلام التاج، ومن ثم قال بعضهم : إن المراد ما هو مقصود الأحكام بدلالة المطابقة، أما بدلالة الالتزام فغالب القرآن، بل جميعه لا يخلو شيء منه عن حكم مستنبط منه.

ومعرفة تفسير (**الأخبار الواردة**)[3] في شأن ذلك المذكور من الأحكام، وسبب بيانه بأن يكون عالمًا بمواقعها متمكنًا عند الحاجة من الرجوع إليها، ومن فهم معانيها وإن لم يحفظ متونها.

---

(١) أخرجه البخاري في الوضوء ح(١٦٠) ومسلم في الطهارة ح(٢٧٨/٨٧).

(٢) أخرجه البخاري في الحيض ح(٢٩٨) ومسلم في الإيمان ح(١٣٢).

(٣) انظر: المستصفى للغزالي (٢٥١/٢) نهاية السول للإسنوي (٢٠٠/٣) فواتح الرحموت (٣٦٣/٢) الإبهاج للسبكي (٢٧٢/٣).

قال الإمام حجة الإسلام: ويكفي أن يكون عنده أصل مصحح لجميع أحاديث الأحكام كسنن أبي داود[1] .

قال النووي: والتمثيل بسنن أبي داود لا يصح، فإنه لم يستوعب الصحيح من أحاديث الأحكام ولا معظمه، وكم في صحيحي البخاري ومسلم من حديث حكمي ليس في سنن أبي داود ، وإنما اشترط معرفة ذلك (ليوافق) ذلك التفسير أو المذكور من الآيات أو الأخبار في اجتهاده ولا يخالفه بذهابه إلى ما ينافي مقتضاه. فإن قلت: ما فائدة قوله: ولا يخالفه مع ما قبله؟ .قلت : يمكن أن يجعل تفسير لما قبله ، للإشارة إلى أن المراد بالموافقة هنا عدم المخالفة حتى يشمل ما إذا صرف الآيات والأخبار بدليل عن ظاهرها إلى ما يغاير ما ذهب إليه و لم يقتصر على هذا مراعاة لفائدة الإجمال ثم التفصيل، بخلاف الوارد من ذلك في غير الأحكام كالقصص أي وإن أمكن أن يستنبط منه حكم كما تقدم.

قال التاج الفزاري: وقوله: الأخبار الواردة فيها يعني في الأحكام ليس هذا على ظاهره، فإن المجتهد لا يشترط فيه أن يكون عارفًا بتفسيرها، فإن ذلك لا يكاد يتفق لأحد، وقد قال الشافعي -رضي الله تعالى عنه-: ولا تجتمع كلها عند أحد. فالمراد أن يكون عالمًا بتفسير جملة غالبة من الأخبار الواردة في الأحكام وذلك من الأخبار المشهورة عند أهل العلم.

وأما الأحاديث الغريبة وغريب الحديث، فلا يشترط ذلك في المجتهد، وإن كان علمه به يزيده تمكنًا في الاجتهاد. انتهى.

وأقول: لا يبعد أن يجعل الشرط معرفة تفسير الآيات والأخبار بالقوة بأن يكون بحيث لو أراد معرفته تمكن منه، وأن يشترط التمكن من اطلاعه على كل ما يتعلق من الآيات والأخبار بالحكم الذي يريد استنباطه بحسب ظنه بعد بذل وسعه.

---

(١) انظر: المستصفى للغزالي (٢/٣٥١).

وما ذكره المصنف من معنى قوله: عارفًا.. إلى آخره أو فيه ليس جميع آلة الاجتهاد وإنما هو من (جملة آلة الاجتهاد) أفرده مع دخوله فيها لما تقدم.

(ومنها معرفته) أي تصديقه (بقواعد الأصول) أي بمسائل الفن المسمى بالأصول، أو بالمسائل التي هي الفن المسمى بالأصول، أي أصول الفقه[1] بخلاف أصول الدين كما تقدم عن حجة الإسلام وغيره[2] لكن قال الرافعي: عد الأصحاب من شروط الاجتهاد، معرفة أصول العقائد[3].

قال الغزالي: وعندي أنه يكفي اعتقاد جازم، ولا يشترط معرفتها على طريقة المتكلمين.

وتقدم أنه يجوز حمل الأصل في عبارة المصنف على قواعد الأصول، فلا يكون هذا زائدًا على ما ذكره على الإطلاق، وأنه يمكن حمل كلام الشارح أيضًا على ذلك، (وغير ذلك) كمعرفته بمواقع الإجماع.

قال حجة الإسلام: بحيث يعرف أن ما أدى إليه اجتهاده ليس مخالفًا للإجماع بأن يعلم أنه موافق لمذهب أو واقعة متجددة، لا خوض فيها لأهل الإجماع. انتهى[4]. وبالناسخ والمنسوخ وأسباب النزول[5].

---

(١) انظر: المحصول للرازي (٤٩٩/٢) المستصفى للغزالي (٣٥٣/٢) نهاية السول للإسنوي (٢٠٠/٣) الإبهاج (٢٧٣/٣).

(٢) انظر: المستصفى للغزالي (٣٥٢/٢) نهاية السول للإسنوي (٢٠١/٣).

(٣) انظر: الآيات البينات (٢٤٨/٤).

(٤) انظر: المستصفى للغزالي (٣٥١/٢).

(٥) انظر: إحكام الأحكام للآمدي (٢٢٠/٤) نهاية السول للإسنوي (٢٠١/٣) المستصفى للغزالي (٣٥٢/٢) حاشية التلويح على التوضيح (١١٧/٢) البرهان لإمام الحرمين (١٣٣/٢) المعتمد لأبي الحسين البصري (٣٥٨/٢).

....

وشرط المتواتر والآحاد[١] والصحيح والضعيف[٢]. وبين السبكي أن ما ذكر من معرفة حال الرجال، ومواقع الإجماع، وما بعده شروط لإيقاع الاجتهاد، لا صفة في المجتهد أي بمعنى أنه لا يوصف بقيام الاجتهاد الذي هو الاقتدار على الاستنباط بدون ما ذكر، قال الشارح: وهو ظاهر. انتهى[٣].

ولا يبعد أن يضم إليه معرفة تفسير الآيات والأخبار، وبالدليل العقلي [١٢٣/ج] كالاستصحاب والتكليف به حيث لا دليل، ناقل من نص أو إجماع أو غيرهما كما قاله الإمام الرازي تبعًا لحجة الإسلام[٤] وبكيفية النظر فليعرف شرائط البراهين والحدود، وكيفية تركيب المقدمات واستنتاج المطلوب منها ليأمن من الخطأ في نظر وهذا لا يفيده إلا المنطق.

قال القرافي: فيكون المنطق شرطًا في منصب الاجتهاد فلا يمكن حينئذ أن يقال: الاشتغال به منهي عنه، أو أن العلماء المتقدمين كالشافعي ومالك لم يكونوا عالمين به، فإن ذلك يقدح في حصول منصب الاجتهاد لهم.

نعم، إن هذه العبارات الخاصة، والاصطلاحات المعينة في زماننا، لا يشترط معرفتها بل معرفة معانيها فقط. انتهى.

وجزم كثيرون منهم البيضاوي، وشراح كتابه كالإسنوي والتاج السبكي، باشتراط معرفة القياس وشرائطه[٥]، لأنه مناط الاجتهاد، وأصل الرأي ومنه تشعب الفقه وأساليب الشريعة.

---

(١) انظر: الآيات البينات (٢٤٨/٤).

(٢) انظر: المستصفى للغزالي (٣٥٢/٢) نهاية السول للإسنوي (٢٠١/٣).

(٣) انظر: جمع الجوامع ومعه الجلال (٣٨٣/٢).

(٤) انظر: المحصول للرازي (٤٩٨/٢).

(٥) انظر: نهاية السول للإسنوي (٢٠٠/٣) الإبهاج للسبكي (٢٧٢/٣).

بل قال ابن أبي هريرة: أن الاجتهاد هو قياس ونسبه للإمام الشافعي -رضي الله تعالى عنه- وأما قول الزركشي عقبه: وليس كذلك، بل التبس عليه كلامه في الرسالة . فإنه قال : معنى الاجتهاد معنى القياس، أي أن كلاً منهما يتوصل به إلى حكم غير منصوص عليه. انتهى.

فغير مسلم له، بل ما قاله ابن أبي هريرة صحيح في نفسه، والحصر في كلامه للمبالغة كما في «**الحج عرفة**»[1] أي معظم أنواع الاجتهاد القياس، ووجه كونه معظمها يتضح من كلام إمام الحرمين في البرهان أول كتاب القياس، فليراجعه من أراد الوقوف على ذلك، وقول الشافعي: معنى الاجتهاد معنى القياس، ظاهر فيما قال ابن أبي هريرة وحمله على ما قاله الزركشي بعيد لا حاجة إليه، وقد ذكر غير ابن أبي هريرة ما يوافق ما قاله، وناهيك به جلالة وإمامة بأن الشافعي -رضي الله تعالى عنه- أشار إلى ما قاله ابن أبي هريرة فليتأمل بالإنصاف.

وقال الصفي الهندي: ينبغي أن يكون المجتهد عارفًا به وبأنواعه، وأقسامه وشرائطه المعتبرة، والطرق الدالة على العلة فيه لكن رجح في جمع الجوامع عدم الاشتراط[2] .

ويشترط كما في جمع الجوامع: البلوغ والعقل، دون الذكورة والحرية والعدالة[3] وشرط الغزالي العدالة لقبول فتواه لا لصحة الاجتهاد[4] .

---

(١) أخرجه أبو داود في المناسك (١٩٤٩) والترمذي في الحج (٨٨٩) والنسائي في الحج (٥/٢٥٦) باب فرض الوقوف بعرفة.

(٢) انظر: جمع الجوامع ومعه الجلال (٢/٣٨٢).

(٣) انظر: جمع الجوامع ومعه الجلال (٢/٣٨٢ - ٣٨٥) الآيات البينات (٤/٢٤٤).

(٤) انظر: المستصفى للغزالي (٢/٣٥٠).

قال التاج السبكي في شرح المنهاج: واقتضى كلام غيره أن العدالة ركن في الاجتهاد ، ويتفرع على هذا أن الفاسق إذا أداه اجتهاده ، في مسألة إلى حكم هل يأخذ بقوله من علم صدقه في قوله بقرائن؟ انتهى[١] .

وفي الحواشي كغيرها بعد ذكر شروط الاجتهاد عن الآمدي: هذا في حق المجتهد مطلقًا، وأما المجتهد في مسألة فيكفيه ما يتعلق بها، ولا يضره الجهل بما لا يتعلق بها[٢] .

وعن حجة الإسلام: أن ما ذكرنا إنما يشترط في حق المجتهد المطلق الذي يفتي في جميع الشرع، وليس الاجتهاد عندي منصبًا لا يتجزأ بل قد يكون العالم مجتهدًا في مسألة دون مسألة، فيفتقر إلى ما يتعلق بتلك المسألة لا غير[٣] [٢٧٧/أ].

وقال التاج السبكي: وزعم بعض الناس أن الاجتهاد لا يتجزأ وهو ضعيف[٤] .

قال: وأما المجتهد المقيد الذي لا يعد مذهب إمام خاص فليس عليه غير معرفة قواعد إمامه، وليراع ما يراعيه المطلق في قوانين الشرع.

---

(١) انظر: الإبهاج للسبكي (٢/٢٧٤).

(٢) انظر: حاشية السعد على العضد (٢/٢٩٠).

(٣) انظر: المستصفى للغزالي (٢/٣٥٠).

(٤) انظر: المحصول للرازي (٢/٤٩٩) المستصفى للغزالي (٢/٣٥٣) نهاية السول للإسنوي (٣/٢٠٢) فواتح الرحموت (٢/٣٦٤).

قال ابن الصلاح: والذي رأيته من كلام الأئمة يشعر بأنه لا يتـــأدى فرض الكفاية بالمجتهد المقيد، قال: والذي يظهر أنه يتأدى به فرض الكفايـــة في الفتـــوى وإن لم يتأد به فرض الكفاية في إحيـــاء العلـــوم الـــتي منهـــا الاستمداد في الفتوى.

(**ومن شرط المستفتي**) أي من شروط من يطلب الفتيا، وهو جـــواب الحادثة من غيره ليعمل بها، بأن يعتقدها من حيث إنه كذلك.

قال التاج الفزاري: يقال: ما فائدة من المبعضة في قوله: (ومن شـــرط المفتي) وقوله (من شرط المستفتي)؟.

والجواب: أن هذه الشروط معتبرة للحكم بجواز الاجتهاد للمجتهـــد، وجواز التقليد للمقلد، وذلك أمر حكمي متوهم إنما يصير واقعًا محققًا عنـــد حدوث الحادثة ، وسؤال المقلد المجتهد عنها، فحينئذ يتحقق الاجتهاد بالفعل والتقليد كذلك فوجود الواقعة حينئذ من شرط كون المجتهد مجتهداً أو الجاهل مقلداً فصح دخول من التبعيضية فيما ذكر. انتهى.

ولا يخفى أن الكلام ليس إلا في الشروط المحققة لرتبة الإفتـــاء ورتبـــة الاستفتاء بحيث يصح الإفتاء والاستفتاء، لا في شروط الإفتـــاء والاســـتفتاء بالفعل على أن وقوع الإفتاء والاستفتاء بالفعل لا يتوقف علــــى حـــدوث الحادثة، بل كثيراً ما يقع الإفتاء والاستفتاء بالفعل عن حكم ما لم يوجـــد، كما هو معلوم ومشاهد، فلا يصح ما ذكره من الواجب مع ما فيـــه مـــن التنافي الواضح، فإن قوله: إن هذه الشروط معتبرة للحكم بجواز الاجتهـــاد إلخ. وقوله: وذلك أمر حكمي متوهم، صريحان في إرادة الاجتهاد والتقليـــد بالإمكان.

وقوله: فحينئذ يتحقق الاجتهاد بالفعل، والتقليد كذلك إلى آخره، صريح في إرادة الاجتهاد والتقليد بالفعل.

بل الجواب: أما بالنسبة للمفتي فهو ما قدمناه، وأما بالنسبة للمستفتي، فهو أنه يشترط أيضًا التمييز كما هو ظاهر ، وألا يكون ملتزمًا لمذهب معين فيريد الاستفتاء[1] . للعمل بخلاف على أحد أقوال ستأتي، وأن يكون استفتاؤه عما يجوز فيه التقليد على ما سيشير إليه.

(**أن يكون من أهل**) جواز (**التقليد**) بألا يكون من أهل الاجتهاد سواء كان عاميًا محضًا أو لا، لكنه لم يبلغ منصب الاجتهاد كما أشار إلى ذلك المصنف بقوله الآتي، (وليس للعالم أن يقلد) فإن فيه إشارة لطيفة إلى أهل التقليد من عدا العالم بالمعنى الآتي فحاصل الكلام: أن شرط صحة طلب الجواب من الغير جواز اتباع الغير، وذلك بألا يكون عالمًا أي مجتهدًا[2]، أخذًا مما سيأتي، وهذا كلام صحيح لا دور فيه فقول التاج الفزاري: وليس في قوله: أن يكون من أهل التقليد ما يفيد معرفة المقلد ما هو، فإن من كان أهلاً للتقليد، هو الذي يجوز له أن يستفتي العالم، فلو صح تفسير المستفتي بأنه من له أهلية التقليد لصح أن يعكس، ويقال: الذي له أهلية التقليد هو المستفتي فعلم أن هذا التعريف دائر. انتهى مردود فتأمل ولا تغفل.

---

(١) انظر: المعتمد لأبي الحسين البصري (٢/٣٦٣) المحصول للرازي (٢/٥٥٣).

(٢) انظر: إحكام الأحكام للآمدي (٤/٢٧٥) المستصفى للغزالي (٢/٣٨٤) المحصول للرازي (٢/٥٣٤ – ٥٣٥) فواتح الرحموت (٢/٣٩٣).

وسيأتي معنى التقليد، وتقدم شروط الاجتهاد وإنما كان من شرطه ما ذكر؛ لأن الأخذ بفتيا الغير الذي تضمنه الاستفتاء تقليد له، كما أشار إليه بقوله (**فيقلد**) بالرفع جوازًا، بل وجوبًا بسبب كونه من أهل التقليد (**المفتي**) أي: المجتهد العدل المعلوم أهليته، وعدالته بأن اشتهر بهما، أو لمظنونهما بأن انتصب للفتيا والناس يستفتونه ، وإن كان قاضيًا وكذا غير العدل فيما يظهر إذا علم بالقرائن صدقه أو اعتقده (**في الفتيا**) أي جوابه في الحادثة الفرعية الواقعة له، أو غير الواقعة التي أراد معرفة حكمها، أي يأخذ بقوله فيها بأن يعتقده لقوله تعالى: ﴿**فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون**﴾[النحل:٤٣].

واختلفوا في جواز التقليد في مسائل الاعتقاد[1] .

والتحقيق كما قاله التاج السبكي: أنه يكفي حيث حصل به الجزم الخالي عن احتمال شك أو وهم، أي بالفعل. انتهى.

وخرج بالمجتهد المقلد فالأصح أنه إن كان قادرًا على التقريب والترجيح، وهذا كما صرح به الآمدي مجتهد المذهب، لأن هذا الشرط إنما ينطبق عليه، جاز له الإفتاء بمذهب مجتهد.

---

(١) فمذهب الجمهور أنه لا يجوز للعامي التقليد ولا لغيره، بل لابد من تحصيلهما وهو مذهب الرازي والآمدي وابن الحاجب وغيرهم، وحكاه الأستاذ الإسفراييني عن جل أهل العلم، وذهب العنبري والحشوية إلى جواز التقليد فيها، وعدم وجوب النظر، وذهب بعض أهل الحديث إلى أنه يجب التقليد في العقلية المتعلقة بالاعتقاد، ويحرم النظر فيها. انظر: المحصول للرازي (٥٣٩/٢) إحكام الأحكام للآمدي (٣٠٠/٤) نهاية السول للإسنوي (٢١٧/٣) المعتمد لأبي الحسين البصري (٣٦٥/٢).

اطلع على مأخذه واعتقده مطلقًا لوقوع ذلك في الأعصار متكـــــررًا شائعًا من غير إنكار، هكذا حكى هذا الخلاف في مجتهد المذهب الآمدي[١].

لكن الذي قاله التاج السبكي في شرح المختصر وتبعه جمـــــع منهـــم الزركشي والبرماوي أنه لا خلاف فيه، وإنما الخلاف في مجتهد الفتوى، وهو المتبحر في مذهب إمامه المتمكن من ترجيح أحد قوليه على الآخر، فيكـــون الأصح فيه جواز الإفتاء أي عند عدم المجتهد للحاجة إليه لا مـــع وجـــوده أيضًا[٢].

وحكى في جمع الجوامع قولاً بجواز إفتاء المقلد، وإن لم يقـــدر علـــى التفريع والترجيح لأنه ناقل لما يفتي به عن إمامه، وإن لم يصرح بنقله عنـــه، قال الشارح في شرحه: وهذا الواقع في الأعصار المتأخرة[٣].

وفي شرح المهذب: فيمن يقوم بحفـــظ المذهـــب ونقلـــه وفهمـــه في الواضحات والمشكلات ولكن عنده ضعف في تقرير أدلته وتحرير أقيسته، أنه يعتمد نقله وفتواه فيما يحكيه من مسطرات مذهبه، وما لا يجده منقولاً، أي وجد في المنقول معناه بحيث يدرك بغير كبير فكر أنه لا فرق جاز إلحاقه به، والفتوى به ، وكذا ما يعلم اندراجه تحت ضابط ممهد في المذهب ، وما ليس كذلك يجب إمساكه عن الفتوى فيه ، إلا أنه يبعد كما قال إمام الحرمين أن تقع مسألة لم ينص عليها في المذهب، ولا هي في معنـــــى المنصـــوص، ولا مندرجة تحت ضابط.

قال: وشرطه: كونه فقيه النفس ذا حظ وافر من الفقه. انتهى[٤].

(١) انظر: إحكام الأحكام للآمدي (٣١٥/٤ - ٣١٦).

(٢) انظر: جمع الجوامع ومعه الجلال (٣٩٨/٢).

(٣) انظر: جمع الجوامع ومعه الجلال (٣٩٨/٢).

(٤) انظر: البرهان لإمام الحرمين (٧٤٣/٢).

وصاحب هذه المرتبة ليس من الاجتهاد في شيء، وخرج بالعدل الفاسق، لأنه لا يقبل خبره، وبالمعلوم أو المظنون أهليته وعدالته بمجهولهما، لأن الأصل عدمهما ويجب البحث عن علمه، بأن يسأل الناس عنه دون عدالته فيكتفي بظاهرها ويكفي إخبار العدل الواحد بعلمه وعدالته.

قال النووي: وهذا محمول على من عنده معرفة يتميز بها الملتبس من غيره، ولا يفيد في ذلك خبر آحاد العامة، لكثرة ما يتطرق إليه من التلبيس في ذلك، وبقوله: في الفتيا: الأفعال.

قال التاج الفزاري: فإذا رأى الجاهل العالم يفعل شيئًا لم يجز له تقليده في فعله بمجرد كونه فاعلاً له. انتهى.

وقد يخالفه ما تقدم من انعقاد الإجماع بالفعل والفرق بين فعل الكل والبعض فيه نظر، والمتبادر من قوله: تقليد المفتي، تقليد المفتي المعين حتى يلزم المستفتي عاميًّا كان أو غيره.

التزام مذهب معين وفيه وجهان: أحدهما وصححه في جمع الجوامع كغير لزوم التزام مذهب معين يعتقده أرجح من غيره، أو مساويًا له، وإن كان في الواقع مرجوحًا، أي إن اعتقد شيئًا من ذلك، وإلا فهو لا يجب عليه البحث عن الأرجح كما رجحه قبل ذلك[1] .

قال النووي: بعد نقله ذلك: هذا كلام الأصحاب، والذي يقتضيه الدليل أنه لا يجب التمذهب بمذهب معين بل يستفتي من شاء لكن من غير تلقط الرخص، ولعل من منعه لم يثق بعد تلقطه انتهى[2] .

---

(١) انظر: جمع الجوامع ومعه الجلال (٢/٤٠٠) الآيات البينات (٤/٢٧٩).

(٢) انظر: إحكام الأحكام للآمدي (٤/٣١٩) فواتح الرحموت (٢/٤٠٦) العضد على مختصر المنتهى (٢/٣٠٩).

ودخل في المفتي الذي يقلده الواحد من الصحابة، وقد قال ابن برهان: تقليد الصحابة مبني على جواز الانتقال في المذاهب، فمن منعه منع تقليدهم، لأن فتاويهم لا يقدر على استحضارها في كل واقعة حتى يمكن الاكتفاء بها فيؤدي إلى الانتقال[1] .

ونقل المصنف في البرهان المنع عن المحققين، فقال: أجمع المحققون على أن العوام أي مثلاً فيما يظهر ، أو أراد بالعوام من سوى المجتهد المطلق، ليس لهم أن يتعلقوا بمذهب أعيان الصحابة - رضي الله تعالى عنهم- بل عليهم أن يتبعوا مذاهب الأئمة الذين سبروا فنظروا وبوبوا الأبواب وذكروا أوضاع المسائل، لأنهم أوضحوا طرق النظر، وهذبوا المسائل وبينوها وجمعوها، وذكر ابن الصلاح أيضًا ما حاصله أنه يتعين تقليد الأئمة الأربعة دون غيرهم، لأن مذاهب الأربعة قد انتشرت وعلم تقييد مطلقها، وتخصيص عامها، وشروط فروعها بخلاف مذهب غيرهم[2] .

لكن صحح التاج السبكي الجواز قال: غير أني أقول: لا خلاف في الحقيقة بل إن تحقق مذهب لهم جاز وفاقًا، وإلا فلا، وكذا صححه الزركشي وقيده بما إذاعلم دليله وصح طريقه، قال: ولهذا قال ابن عبد السلام في فتاويه : إذا صح عن صحابي ثبوت مذهب جاز تقليده وفاقًا وإلا فلا، لا لكونه لا يقلد، بل لأن مذهبه لم يثبت كل الثبوت. انتهى.

وما نقله عن ابن عبد السلام يؤيد ما ذكره التاج السبكي، ويمكن أن يحمل على ذلك ما في شرح المهذب حيث قال: فعلى هذا أي وجوب التمذهب بمذهب أحد من الصحابة إلى آخره، ودخل فيه أيضًا لا بالنسبة للوجوب إذ لا معنى له هنا.

(١) انظر: نهاية السول للإسنوي (٢١٨/٣).

(٢) انظر: نهاية السول للإسنوي (٢١٨/٣).

بل بالنسبة لمجرد الجواز، ما إذا كان المقلد ملتزمًا لمذهب معين فيخرج إلى غيره بأن يخرج عنه إليه وفيه أقوال: أحدها: لا يجوز لأنه التزمه وإن لم يجب إلزامه[1].

الثاني: يجوز، وإلزام ما لا يلزم غير ملزوم[2].

الثالث: يجوز في بعض المسائل دون بعض، قال الشارح في شرح جمع الجوامع: والجواز أي حيث قيل به في غير ما عمل به، أخذًا مما تقدم في غير الملتزم أي على القول بعدم وجوب الالتزام فإنه إذا لم يجز له الرجوع، أي بعد العمل قال ابن الحاجب كالآمدي: اتفاقًا الملتزم أولى بذلك، وقد حكيا فيه الجواز فيقيد بما قلناه. انتهى[3].

لكن في دعوى الاتفاق نظر، ولهذا قال الصفي الهندي: إذا التزم العامي مذهبًا معينًا فهل يجوز له الرجوع عنه، والأخذ بقول غيره في مسألة من المسائل؟ اختلفوا فيه، فمنهم من جوز ذلك، ومنهم من لم يجوز ذلك، ومنهم من فصل، وقال: إن كل مسألة اتصل العمل بها على رأي صاحب المذهب الأول لم يجز له الرجوع عنها، وإن لم يتصل بها جاز الرجوع عنه إلى غيره. انتهى.

وبإسقاط الأدلة فهذا صريح في حكاية الخلاف في أعم مما بعد العمل، وما قبله وفي فتاوى السبكي: قول الآمدي، وابن الحاجب: يجوز قبل العمل لا بعده بالاتفاق دعوى الاتفاق فيها نظر، وفي كلام غيرهما ما يشعر بإثبات خلاف بعد العمل أيضًا وكيف يمتنع إذا اعتقد صحته؟

---

(١) انظر: جمع الجوامع ومعه الجلال (٢/٤٠٠) الآيات البينات (٤/٢٧٩) نهاية السول للإسنوي (٢/٢١٨).

(٢) انظر: نهاية السول للإسنوي (٣/٢١٨) إحكام الأحكام للآمدي (٤/٣١٩).

(٣) انظر: إحكام الأحكام للآمدي (٤/٣١٩) نهاية السول للإسنوي (٣/٢١٨).

....

ولكن وجه ما قالا: أنه بالتزامه مذهب إمام يكلف به، ما لم يظهر له غيره، والعامي لا يظهر له الغير ، ويجوز الانتقال مطلقًا كما أفتى به ابن عبد السلام، واعتمده شيخنا الشهاب الرملي وغيره.

وهو مقتضى كلام النووي وغيره[1] وحيث جوزنا فمحله ما لم يتتبع الرخص في المذاهب فإن تتبعها بأن أخذ من كل منها ما هو الأهون فيما يقع من المسائل امتنع على الأصح[2] فعلم جواز الخروج إلى غير ما التزمه في الرخص، إذا لم يوجد تتبع بالمعنى المذكور.

قال في الخادم: وحيث قلنا بالجواز فله شروط ذكره الشيخ تقي الدين في شرح العنوان:

أحدها: ألا تجمع صورة يقع الإجماع على بطلانها كما إذا افتصد ومس الذكر وصلى.

الثاني: ألا يكون ما قلده فيه ينتقض فيه الحكم لو وقع به.

الثالث: انشراح صدره للتقليد المذكور وعدم اعتقاده لكونه متلاعبًا بالدين متساهلاً فيه ، ودليل اعتبار هذا الشرط قوله -صلى الله عليه وسلم-: «**الإثم ما حاك في نفسك**»[3] . فهذا تصريح بأن ما حاك في النفس ففعله إثم بل أقول: إن هذا شرط جميع التكاليف، وهو ألا يقدم الإنسان على ما يعتقده مخالفًا لأمر الله -عز وجل-، ولا اشتراط أن يكون الحكم مما ينقض فيه قضاء القاضي، بل إذا كان مخالفًا لظاهر النصوص بحيث يكون التأويل مستكرهًا، فيكفي ذلك في عدم جواز التقليد لقائل القول المخالف لذلك الظاهر. انتهى.

---

(١) انظر: شرح المهذب للنووي (١/٤٥) فواتح الرحموت (٢/٤٠٦).

(٢) انظر: الآيات البينات (٤/٢٨٠) فواتح الرحموت (٢/٤٠٦) جمع الجوامع ومعه الجلال (٢/٤٠٠).

(٣) أخرجه مسلم في البر والصلة (٤/١٩٨٠) ح(١٤/٢٥٥٣).

والشرط الثاني سبقه إليه الشيخ عز الدين في القواعد.انتهى[1] وبالشرط الأول جزم القرافي، ونقله عنه الإسنوي وأقره[2] .

وأما الثاني والثالث، فمنظور فيهما: بأن العامي لا يستقل بذلك، ولا وثوق بما في ظنه وقضية ذلك تسليمهما بالنسبة للعالم المقلد ، وبأنهما مبنيان على وجوب البحث والعمل بما يترجح عنده، ويميل قلبه إليه والصحيح خلافه ، نعم، إن علم ذلك ممن له أهلية أمكن القول بما ذكره ابن عبد السلام ، ودعواه التلاعب واعتقاده، المخالفة ممنوعة فيما خير فيه شرعًا، ولا دليل له في الحديث؛ لأن معنى (حاك) تردد في القلب بحيث حصل الشك، وخوف كونه ذنبًا أو رسخ فيه واستقر كونه ذنبًا أو محمول على الفطن الحاذق، دون ضعيف الإدراك.

وأما قوله: بل إذا كان مخالفًا لظاهر النصوص إلى آخره. فقال بعض المتأخرين أنه بعيد جدًّا ، لأنه ما من مذهب إلا وهو مشتمل على مثل ذلك، ولأن فيما ذكره مشقة منافية للترخيص للعوام في تقليد من شاءوا، وأفهم قول المصنف: (فيقلد المفتي) أن الأخذ بقول المفتي تقليد وسيأتي الكلام على ذلك.

(فإن لم يكن الشخص من أهل التقليد، بأن كان من أهل الاجتهاد) المطلق لاتصافه بشروطه (فليس له أن يستفتي) أي: أن يطلب الفتيا، وهي جواب المفتي في الحادثة للعمل بها، بمعنى أنه ليس له أن يعمل بما أجاب به غيره فيها، من حيث إنه أجاب به غيره بأن يعتقده (كما قال) أي: بناء على قول المصنف.

---

(١) انظر: القواعد لسلطان العلماء (٢/١٥٨).

(٢) انظر: نهاية السول للإسنوي (٣/٢١٨) المحصول للرازي (٣/٢٧٠).

(**وليس للعالم**) أي المجتهد المطلق، فإنه المراد من العالم حيث أطلق في الأصول، أي يحرم عليه (**أن يقلد**) وإن كان قاضيًا غيره، وإن كان أعلم منه وضاق الوقت عن الاجتهاد ، سواء اجتهد وظن الحكم المطلوب؛ لأنه يجب عليه اتباع اجتهاده، أو لا لتمكنه من الاجتهاد فيه الذي هو أصل التقليد[1].

ولا يجوز العدول عن الأصل مع إمكانه إلى بدله، كما في الوضوء والتيمم، وقيل: يجوز له التقليد في الشق الثاني، لعدم علمه بالحكم في الحال، ولقوله تعالى: ﴿**فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون**﴾[النحل: ٤٣]. والمجتهد والحالة هذه غير عالم.

وأجيب: بأنه لم يخرج عن كونه عالمًا بكون المسألة غير حاضرة في ذهنه مع التمكن من معرفتها، وبأنه من أهل الذكر، لأن أهل الشيء من تأهل لذلك الشيء لا من حصل له ذلك الشيء، فلا يكون مأمورًا بالسؤال.

(**والتقليد: قبول قول القائل**) أي اعتقاد الشخص قول غيره بمجرد أنه قول غيره في شيء (**بلا حجة**)[2] يذكرها ذلك الغير على ذلك القول كقبول العامي قول مثله، من قلده بالقلادة: جعلها في عنقه.

قال أبو الخطاب: فالمفتي جعل الفتيا قلادة في عنق السائل وشملت العبارة قبول العامي قول المفتي.

---

(١) انظر: إحكام الأحكام للآمدي (٢٧٥/٤) المستصفى للغزالي (٣٨٤/٢) نهاية السول للإسنوي (٢١٤/٣، ٢١٥) فواتح الرحموت (٣٩٣/٢).

(٢) انظر: إحكام الأحكام للآمدي (٢٩٧/٤) المستصفى للغزالي (٣٨٧/٢) فواتح الرحموت (٤٠٠/٢) الآيات البينات (٢٦١/٤).

وسيأتي ما فيه، والقاضي قبول الشهود، وقبول خبر الواحد، وقبول المجتهد قول مجتهد آخر حيث جوزناه بخلاف ما إذا منعناه فإنه قد لا يتحقق اعتقاد قول غيره من حيث إنه قول غيره.

وقد صرح ابن القاص في التلخيص وتبعه شراحه كالقفال، بأن: قبول خبر الواحد، وقبول البينة تقليد، وجزم الرافعي في باب استقبال القبلة بخلافه في خبر الواحد، وقال: ليس من التقليد في شيء، وحكى ابن السمعاني فيه وجهين.

وخرج بقول القائل: أي ما يعد عرفًا أنه قوله، ويختص به ولو في الجملة، كما هو المتبادر منه، إذ ما اشترك الجميع في القول به لا يتبادر من إضافة القول إلى القائل اعتقاد ما لا يكون كذلك كالمعلوم من الدين بالضرورة ، ولهذا قال التاج السبكي في شرح تعريفه التقليد على وفق القول الآتي بقوله: أخذ المذهب من غير معرفة دليله وقولنا: المذهب فصل يخرج غير المذهب من أقوال وأفعال لقائليها وفاعليها لا على أنها مذاهب لهم دعاهم إليها اجتهادهم، إما لكونها ليست من مسائل الاجتهاد بل مما علم من الدين بالضرورة، أو لكونها خارجة عن مسائل الدين أو لغير ذلك.

فإن قلت: لا يلزم من إخراج ذلك عن التعريف الآتي إخراجه عن هذا.

قلت: هذا محتمل لكن الظاهر أنه لا تفاوت بين التعريفين في مثل ذلك خصوصًا والتعريف مخرج له باعتبار المتبادر منه كما تقرر ، واعتقاد ما يقوله العامي من حيث إنه قاله ، لما قاله التاج السبكي : إن العامي لا قول له، وإن قال: هذا قولي فهو كاذب؛ لكونه قولاً صادرًا عن غير نظر ولا رأي، فهو ليس بقول للناطق.

فعلى هذا قبول قول النبي -صلى الله عليه وآله وسلم- يسمى تقليدًا ومنهم من قال: التقليد: قبول قول القائل، وأنت لا تدري من أين قاله.

وبقوله: (بلا حجة). يذكرها ما إذا ذكرها فلا يكون قبول قوله تقليدًا[1] .

فإن قلت: هل المراد بذكر الحجة ذكرها لمن له أهلية الاستنباط حتى يكون ذكرها لنحو العامي كعدم ذكرها؟ أو المراد أعم من ذلك؟

قلت: صرح التاج السبكي بناء على وفق التعريف الآتي بأن المراد الأول، حيث قال: فإنه أي قولنا: من غير معرفة دليله فصل يخرج الأخذ عن المعرفة فذاك مجتهد إن عرف حق المعرفة، وإلا فهو في رتبة التقليد، وإن حوم على فهم المأخذ. انتهى.

فيحتمل -وهو الظاهر- أن يجري ذلك على هذا التعريف أيضًا.

(**فعلى هذا**) الحد (**قبول قول النبي -صلى الله عليه وآله وسلم-**) أي اعتقاده قوله فيما يذكره من الأحكام (**يسمى تقليدًا**) لانطباقه عليه.

لكن في البرهان: وذهب بعضهم إلى أن التقليد: قبول قول القائل بلا حجة، ومن سلك هذه الطريقة منع أن يكون قبول قول النبي -صلى الله عليه وسلم- تقليدًا، فإنه حجة في نفسه. انتهى.

ولعله يحمل قوله: (بلا حجة) على معنى انتفاء الحجة على القبول، لا على معنى انتفاء ذكرها كما حمل عليه الشارح هنا ليطابق التفريع، وقياس ذلك منع أن يكون قبول العامي قول المجتهد تقليدًا أيضًا، بناء على أن قول المجتهد حجة في حق العامي، وسيأتي كلام فيه.

---

(١) انظر: إحكام الأحكام للآمدي (٤/٢٩٧) العضد على مختصر المنتهى (٢/٣٠٥).

(ومنهم) أي العلماء (**من قال**) في حده (**التقليد قبول**) أي اعتقاده (**قول القائل**) أي ما يعتقده ويختص به ولو في الجملة من حيث إنه قوله كما تقدم (**وأنت**) أيها القائل -بالموحدة- أي المعتقد (**لا تدري**) أي لا تعلم (**من أين قاله**) أي لا تعلم مأخذه، أي محل أخذه (في ذلك) القول أي باعتباره ومن جهته أي الأمر الذي أخذ منه ذلك القول ، من نص أو غيره ، وهذا أخص من التعريف السابق لصدق ذلك مع العلم بمأخذ القائل دون هذا، وفيه نظر. فليتأمل[1] .

ويوافق هذا الحد قوله في جمع الجوامع: التقليد: أخذ القول من غير معرفة دليله قال الشارح في شرحه: فخرج غير أخذ القول من الفعل والتقرير عليه، فليس بتقليد وأخذ القول مع معرفة دليله فهو اجتهاد، وافق اجتهاد القائل؛ لأن معرفة الدليل إنما تكون للمجتهد لتوقفها على معرفة سلامته عن المعارض، بناء على وجوب البحث عنه أي والأصح خلافه، وهي متوقفة على استقراء الأدلة كلها، ولا يقدر على ذلك إلا المجتهد. انتهى.

لكن قال المصنف في البرهان: وهذا الحد غير مرضي عندنا، فإن التقليد مبني على الاتباع المتعري عن أصل الحجة، فإذا لم يكن في تحديد التقليد ما ينبئ عن ذلك لم يكن الحد مرضيًا. انتهى.

ثم قال في البرهان بعد ذكر هذين الحدين: وهذا خلاف في عبارة يهون موقعها عند ذوي التحقيق، غير أن الأولى في حد التقليد عندنا أن نقول:

---

(١) انظر: البرهان لإمام الحرمين (٢/١٣٥٧).

التقليد هو اتباع من لم يقم باتباعه حجة، و لم يستند إلى علم، فيندرج تحت هذا الحد الأقوال والأفعال، وقد خصص معظم الأصوليين حدودهم بالقول ، ولا معنى للاختصاص به فإن الاتباع في الأفعال المبينة كالاتباع في الأقوال. انتهى.

وأجيب: بأن القول يطلق على الرأي والاعتقاد إطلاقًا متعارفًا، وشاع ذلك حتى صار كأنه حقيقة عرفية، أي فهو مجاز مشهور، وهو يدخل الحدود، ثم قال المصنف: ويندرج تحت هذا الحد أصل في التقليد ذهل عنه معظم الأصوليين ، وذلك لأن معظم منع الاختلاف في حد التقليد، وأطلقوا بأن العامي مقلد للمفتي فيما يأخذه منه، وأدرجوه تحت الحدين السابقين، وقالوا: فإن قلنا: إن التقليد قبول القول بلا حجة، فقد يتحقق ذلك في المفتي، فإنه قوله في نفسه ليس بحجة وإن حددنا التقليد بأنه قبول قول القائل مع الجهل بمأخذه، فهذا المعنى متحقق في قول المفتي أيضًا.

قال القاضي: والذي نختاره في ذلك أن ذلك ليس بتقليد أصلاً، وأن قول العالم حجة في حق المستفتي أيضًا، إذ الرب تبارك وتعالى نصب قول العالم علمًا في حق العامي، وأوجب عليه العمل به، ويخرج من هذا الأصل أنه لا يتصور على ما يرتضيه تقليد مباح في الشريعة، ولا في أصول الدين، ولا في فروعه، إذ التقليد: هو الاتباع الذي لم تقم به حجة، ولو ساغ تسمية العامي مقلدًا مع أن قول العالم في حقه واجب الاتباع، جاز أن يسمى المتمسك بالإجماع والنصوص وأدلة العقول مقلدًا وهذا واضح في مقصوده، وقد بالغ التاج السبكي في رد ما قاله القاضي[1] .

---

(١) انظر: الإبهاج للسبكي (٢٨٨/٣).

فإن قلنا: إن النبي –صلى الله عليه وآله وسلم– كان يقـــول بالقيـــاس فيجوز أن يسمي قبول قوله تقليدًا ....

وعلى الحد الثاني (**فإن قلنا: إن النبي –صلى الله عليه وسلم– كان يقول**) أي كان يجوز له أن يقول الحكم ويثبته (**بالقياس**) وقوله (بأن يجتهد) تفسير للمراد بقوله (كان يقول بالقياس) أي ليس المراد خصـــوص جـــواز القول بالقياس، بل المراد جواز مطلق الاجتهاد[1] وعبارة البرهـــان: وهـــذا القائل يقول : إذا جوزنا للرسول –عليه الصلاة والسلام– الاجتهاد (**فيجوز أن يسمى قبول قوله**) أي اعتقاده، حيث لم يعلم مأخذه (**تقليدًا**) لاحتمال أن يكون قوله ناشئًا (عن اجتهاد) منه –عليه الصلاة والسلام–، وإن قلنـــا: أنه كان لا يجتهد، أي كان لا يجوز له الاجتهاد، وإنما كان يقول ما يقولـــه من الأحكام قولاً ناشئًا عن وحي . وقوله تعالى : ﴿**وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى**﴾ [النجم: ٣-٤] . اقتباس، وهو أن يضمن الكلام شيئًا من القرآن أو الحديث على وجه لا يكون فيه إشعار بأنه منه، أشار بـــه إلى صحة هذا القول، فإنه يدل على أن جميع الأحكام الصادرة عنـــــه –عليـــه الصلاة والسلام – كانت بالوحي (فلا يسمى قبول قوله تقليدًا) لعـــدم صـــدق حده حينئذ عليه (لاستناده إلى الوحي) أي للعلم باستناده إليه، فالمقلد يعلم مـــن أين أخذه والصحيح الذي عليه الجمهور منهم الإمام الشافعي، وصححه في جمع الجوامع وغيره[2] جواز الاجتهاد له –صلى الله عليه وسلم– ووقوعه[3].

---

(١) انظر: المحصول للرازي (٤٨٩/٢) المستصفى للغزالي (٣٥٥/٢) نهايـــة الســـول للإسنوي (١٩٤/٣) فواتح الرحموت (٣٦٦/٢).

(٢) انظـــر : المستصفى للغزالي (٣٥٥/٢) المحصـــول لـــلرازي (٤٨٩/٢) إحكـــام الأحكام للآمدي (٢٢٢/٤) جمع الجوامع ومعه الجلال (٣٨٦/٢).

(٣) انظر: المستصفى للغزالي (٣٥٦/٢) المحصول للرازي (٤٨٩/٢) نهايـــة الســـول للإسنوي (١٩٤/٣) جمع الجوامع ومعه الجلال (٣٧٨/٢).

لقوله تعالى: ﴿**وما كان لنبي أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض**﴾ [الأنفال:٦٨] عوتب على استبقاء أسرى بدر بالفداء ، ولا يكون العتاب فيما صدر عن وحي فيكون عن اجتهاد[١] ، وأما قوله تعالى : ﴿**وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى**﴾ [النجم: ٣-٤]. فيجوز أن يكون معناه: وما يصدر نطقه بالقرآن عن الهوى، ما القرآن إلا وحي يوحى، وهذا لا يستلزم أن كل ما نطق به عن وحي ، ولو سلم فهو لا ينافي الاجتهاد، لأنه إذا أوحي إليه بأنه يجتهد كان اجتهاده وما يستند إليه وحيًا ، كما قاله الإمام الرازي، لكن نظر فيه البيضاوي بأن ذلك حينئذ يكون بالوحي لا الوحي[٢] .

ويمكن أن يجاب: بأنه سماه وحيًا مبالغة في حقيته لقرينة الأدلة الأخرى الدالة على جواز الاجتهاد.

قال الإسنوي كغيره: ومحل الخلاف على ما قاله القرافي في شرح المحصول في الفتاوى أما الأقضية فيجوز الاجتهاد فيها بالإجماع[٣] .

قال التاج السبكي: ومما يدل على جوازه في الأقضية ما رواه أبو داود من حديث أم سلمة -رضي الله تعالى عنها- قالت: أتى رسول الله -صلى الله عليه وسلم- رجلان يختصمان في مواريث وأشياء قد درست، فقال: «**إني إنما أقضي بينكم برأيي فيما لم ينزل علي فيه شيء**»[٤] . انتهى[٥] .

---

(١) انظر: جمع الجوامع ومعه الجلال (٢/٣٨٦).

(٢) انظر: المحصول للرازي (٢/٤٩٢) نهاية السول للإسنوي (٣/١٩٦).

(٣) انظر: نهاية السول للإسنوي (٣/١٩٤).

(٤) أخرجه أبو داود في الأقضية (٤/١٥) ح(٣٥٨٥).

(٥) انظر: الإبهاج للسبكي (٣/٢٦٥).

أقول: على هذا فيشكل الاستدلال السابق، لأن استبقاء الأسرى أقرب إلى القضاء من الفتوى. فليتأمل.

قال حجة الإسلام: وإذا اجتهد النبي -صلى الله عليه وسلم- فقاس فرعًا على أصل فيجوز القياس على هذا الفرع ، لأنه صار أصلاً بالنص قال: وكذلك لو اجتمعت الأمة عليه[١] .

(**وأما الاجتهاد فهو:**) لغة: استفراغ الوسع في تحصيل الشيء ولا يستعمل إلا فيما فيه كلفة ومشقة، تقول: اجتهدت في حمل الصخرة ولا تقول: اجتهدت في حمل النواة، وهو مأخوذ من الجهد.

قال بعضهم -بفتح الجيم وضمها- الطاقة، وبعضهم بالفتح: استفراغ الوسع، واستيفاء القدرة في السعي، وبالضم: الطاقة[٢] .

واصطلاحًا (**بذل**) بالمعجمة (**الوسع**) بضم الواو: المقدور، أي الموصول إليه والغرض . أي صرف المفتي تمام المقدور من النظر في الأدلة (في بلوغ الغرض)[٣] أي الوصول إليه ، والغرض لأجله إقدام الفاعل على الفعل، ومن لازم ذلك أن يكون مقصودًا فوصفه بالمقصود في قوله المقصود من وصف الشيء بلازمه و(من) في قوله: من العلم إما صلة المقصود على أن المراد بالعلم التصديقات المرتبة للاستدلال ، وبالغرض المقصود منه هو الحكم الشرعي المطلوب إثباتًا أو نفيًا.

وإما لبيان الغرض المقصود، على أن المراد بالعلم: هو علم الحكم المذكور وإما للتبعيض، لأن علم الحكم من جملة أفراد العلم.

---

(١) انظر: المستصفى للغزالي (٣٥٦/٢).

(٢) انظر: القاموس المحيط (٢٩٦/١).

(٣) انظر: المحصول للرازي (٤٨٩/٢) إحكام الأحكام للآمدي (٢١٨/٤) نهاية السول للإسنوي (١٩٢/٣).

فالمجتهد إن كان كامل الآلة في الاجتهاد، فإن اجتهد في الفروع فأصاب فله أجران، وإن اجتهد فيها وأخطأ فله أجر. ....

وقوله: (ليحصل) أي ذلك الغرض له أي لذلك الباذل، يشعر بحمل (في) على الظرفية الاعتبارية، إذ لو حملها على السببية والتعليل للبذل. أي البذل لأجل بلوغ الغرض أي الوصول إليه، بأن يحصل استغناء عنه، إلا أن يجاب: بأنه يحتاج إليه مع ذلك لبيان أن المراد الحصول للباذل ، وإن كان هو المتبادر، احترازًا عن العلم الآتي فخرج بذلك غير المفتي ما هو دون وسعه، أو سعة في بلوغ العلم بحكم غير شرعي، كاللغوي والعقلي، أو شرعي ليحصل لغيره كما هو في المعلم[1] ويجوز أن يريد تعريف مطلق الاجتهاد، فلا يحتاج، للتقييد بالمفتي ولا بالحكم الشرعي.

وإذا علم معنى الاجتهاد (**فالمجتهد**) أي فمن هو بصفة الاجتهاد (**إن كان كامل الآلة في الاجتهاد**) أي بسببه ومن جهته بأن استكمل ما يتوقف عليه كمال، أي: كمالاً؛ مثل الكمال الذي تقدم بيانه أو بناء على الكمال الذي تقدم بيانه.

فإن قلت: المجتهد لا يكون إلا كامل الآلة، إذ من لم يستكمل جميع ما يتوقف عليه الاجتهاد، بأن أخل ببعضه لا يكون مجتهدًا، فلا حاجة بعد فرضه مجتهدًا إلى التقييد بقوله (إن كان) ..إلخ.

قلت: يحتمل أن يكون تأكيدًا لدفع توهم المسامحة ببعض ما يعتبر في الاجتهاد في الحكم المذكور، وأن يكون احترازًا عن مجتهدي المذهب والفتوى، وإن لم يتقدم لهما ذكر إذ هما مجتهدان لم يكمل فيهما آلة الاجتهاد. ويجوز أن تكون (إن) بمعنى (إذ) كما قيل به في قوله تعالى: ﴿**وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا**﴾ وأن يراد بالمجتهد من أراد الاجتهاد، لا من هو بصفة الاجتهاد.

---

(١) انظر: نهاية السول للإسنوي (١٩٢/٣).

....

(**فإن اجتهد في الفروع**) الاجتهادية أي لأجل حصولها (**فأصـــــاب**) بأن وافق ما اعتقد باجتهاده أنه الحكم، ما هو الحكم في الواقع (**فله أجران**) أي نصيبان من الثواب يعلمها الله تعالى كمية وكيفية أجر (**على اجتهـــاده**) أي لأجله، وفي مقابلته تفضلاً منه سبحانه وتعالى (و) أجر على (إصابته) أي لأجل موافقته الحق وفي مقابلتها كذلك[1] .

فإن قلت: الإصابة ليست من صنعه فكيف أثيب عليها؟

قلت: أجاب التاج السبكي بأنه: قد يثاب المرء على ما ليـــس مـــن صنعه، إذا كان من آثار صنعه ، ولا كذلك الإثم ، ثم جوز أن يكون الأجر الثاني على كونه سن سنة يقتدي بها من يتبعه من المقلدين. انتهى. فليتأمل.

(**وإن اجتهد فيها وأخطأ**) بأن خالف ما اعتقد أنه الحكم مـــا هـــو الحكم في الواقع (**فله أجر**) واحد على اجتهـــاده أي لأجلـــه وفي مقابلتـــه كذلك، ولا إثم عليه بسبب خطئه، وإن كان هناك قاطع كما ســـيأتي، إلا أن قصر في اجتهاده، بأن لم يبذل وسعه فلا أجر له، وهو آثم (**وسيأتي دليل ذلك**) أي الذي تضمنه ما ذكر من أنه ليس كل مجتهد في الفروع مصيبـــاً كما يفهم من إيراد الدليل فيما يأتي.

فإن قلت: لم عبر بالفاء في جانب الإصابة، والواو في جانب الخطأ؟

قلت: للإشارة إلى أن الإصابة ناشئة عن الاجتهاد ونتيجة له، بخلاف الخطأ ليس ناشئًا عنه، بل عما يعرض هناك من الموانع فهو مـــن الاجتهـــاد وليس نتيجة له وإنما عبر فيما سيأتي في رواية البخاري بالفـــاء في جـــانب الخطأ أيضًا؛ لأن الفاء فيه لمجرد العطف. فليتأمل.

---

(١) انظر: المستصفى للغزالي (٢/٣٥٧) إحكام الأحكام للآمدي (٤/٢٤٦) المحصول للرازي (٢/٥٠٣) نهاية السول للإسنوي (٣/٢٠٥).

فعلم أنه ليس كل مجتهد في الفروع مصيباً، وهو الصحيح وقول الجمهور بناء على أن حكم الله فيها واحد، وعليه أمارة والمجتهد مكلف بإصابته لإمكانها[1] ، وإن لم يأثم عند عدم إصابته حيث بذل وسعه كما تقدم لعدم تقصيره[2] .

(**ومنهم**) أي الأصوليين (**من قال**) كالأشعري والباقلاني وأبي يوسف ومحمد وابن سريج: (**كل مجتهد في الفروع**) الاجتهادية التي لا قاطع فيها (**مصيب**)[3] إما بناء على أنه ليس لله فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهد، وأن حكم الله في حقه وحق مقلده) بكسر اللام ما أدى إليه اجتهاده كما ذهب إليه الأشعري والباقلاني وغيرهما فقالوا بتعدد الحق فيها وإصابة كل مجتهد.

واحتجوا على ذلك بوجهين: الأول: لو لم يتعدد الحق لزم تكليف ما لا يطاق، واللازم باطل كما تبين في محله فكذا الملزوم.

---

(١) وهو قول الإمام أبي حنيفة في قول ، ومالك ، والسادة الشافعية والحنابلة واختاره سيف الدين الآمدي، والرازي، والبيضاوي، وابن الحاجب. انظر: المحصول للرازي (٥٠٣/٢) إحكام الأحكام للآمدي (٢٤٦/٤) نهاية السول للإسنوي (٢٠٥/٣) المستصفى للغزالي (٣٥٧/٢) فواتح الرحموت (٣٨٠/٢) حاشية التلويح على التوضيح (١١٨/٢).

(٢) ورفع الإثم عن المخطئ، وعدم نقض قضائه هو قول الجمهور. انظر: المحصول للرازي (٥٠٤/٢) نهاية السول للإسنوي (٢٠٦/٣) إحكام الأحكام للآمدي (٢٤٤/٤) فواتح الرحموت (٣٧٧/٢).

(٣) انظر: المحصول للرازي (٥٠٣/٢) إحكام الأحكام للآمدي (٢٥٦/٤) نهاية السول للإسنوي (٢٠٥/٣) المستصفى للغزالي (٣٦٠/٢).

بيان الملازمة: أن المجتهد مكلف بإصابة الصواب، إذ لا فائدة للاجتهاد سواه، فلو كان الحق واحدًا، كان مكلفًا بإصابته بعينه، وذلك ليس في وسعه لغموض طريقه، وخفاء دليله ، فيجب أن يكون الحق بالنسبة إلى كل مجتهد ما أدى إليه اجتهاده.

ورد بمنع أن المجتهد مكلف بإصابة الحق بل بالاجتهاد، ضرورة أنه لا يجوز له التقليد، والاجتهاد حق نظرًا إلى رعاية شرائطه بقدر الوسع، سواء أدى إلى ما هو حق عند الله تعالى أو خطأ، والتكليف به يفيد الأجر، ووجوب العمل بموجبه فلا يلزم عبث، ولا يرد أن المجتهد مأمور بما أدى إليه اجتهاده، وكل مأمور به فهو حق لأنه يكفي في المأمور به كونه حقًا بحسب الدليل، وظن المجتهد، وإن كان خطأ عند الله تعالى كما لو قام نص على خلاف رأيه لكنه لم يطلع عليه بعد استفراغ الجهد في الطلب، فإنه مأمور بما أدى ظنه إليه، وإن كان خطأ، لقيام النص على خلافه.

ويرد أيضًا: بأن على الحكم أمارة يمكن الاطلاع عليها فهو في وسعه في الجملة.

الثاني: القياس على القبلة للمصلي فإنها متعددة اتفاقًا في حق المجتهدين فيها بدليل أنهم مأمورون باستقبالها، فلو لم تكن جميع الجهات التي أدى إليها اجتهادهم قبلة لما تأدى فرض المخطئ منهم، واللازم باطل بدليل أنه لا يؤمر بالإعادة.

ورد: بأن عدم إعادة المخطئ، لأن الكعبة غير مقصودة إلا أن الشرع جعلها وسيلة للمقصود، وهو وجه الله تعالى فأقيم غلبة الظن في إصابتها مقام إصابتها.

ويرد أيضًا: بأنه إن أريد تعدد القبلة في نفس الأمر فما ذكر عليه لا يثبته لجواز أن تكون فيه واحدة ، لكن اكتفي بظن إصابتها كما هو قولنا في الحكم، ويدل على ذلك أنه لو تبين الخطأ وجبت الإعادة أو تعددها في الحكم والظاهر فمسلم لكنه لا يخالف مذهبنا في الحكم بل هو على طريقته.

واعترض عليهم: بأن تعدد الحق يستلزم اتصاف الفعل الواحد بالمتنافيين كالوجوب وعدمه وهو محال.

وأجيب: بأنه إن أريد بالنسبة إلى شخص واحد في زمان واحد، فاللازم ممنوع وإلا فالاستحالة ممنوعة، لجواز أن يجب على زيد مالاً يجب على عمرو، وكما عند اختلاف الرسل، بأن بعث الله رسولين لقومين مع اختصاص كل منهما بأحكام، فيجوز أن يكون الشيء واجبًا على كل مجتهد، وعلى كل من التزم تقليده، غير واجب على آخر، وعلى مقلديه[1] .

ثم اختلف هؤلاء القائلون بتعدد الحق، فمنهم من قال بتساوي الجميع في الحقيقة، ومنهم من قال يكون البعض أكثر ثوابًا بمعنى أن من أدى اجتهاده إلى وجوب الشيء أكثر ثوابًا ممن أداه اجتهاده إلى عدم وجوبه[2] وأما بناء على أن فيها ما لو حكم الله فيها بحكم لم أحكم إلا به.

ومعناه كما قاله القرافي: أن الأحوال ليست مستوية في نفس الأمر، بل فيها ما هو راجح في المصلحة، أو درء المفسدة بحيث لو أن لله تعالى حكم لعينه كما ذهب إليه أبو يوسف ومحمد وابن سريج ، وكذا قالوا فيما إذا لم يصادف ذلك الراجح أصاب اجتهادًا لا حكمًا، وبعبارة أخرى ابتداءً لا انتهاءً.

---

(١) انظر: المحصول للرازي (٥١٠/٢) إحكام الأحكام للآمدي (٢٤٧/٤) نهاية السول للإسنوي (٢٠٦/٣) فواتح الرحموت (٣٨٠/٢).

(٢) انظر: نهاية السول للإسنوي (٢٠٦/٣) فواتح الرحموت (٣٨٠/٢).

ولا يخفى أن في هذا الكلام اعترافًا باشتمال هذا القول على شائبة التخطئة، وعلى أنه لا حكم لله في الواقعة إلا على سبيل الفرض، لكن مقتضى كلام الحواشي خلافه حيث قال : وذهب شرذمة من المصوبة إلى أن لله تعالى في الواقعة حكمًا واحدًا يتوجه إليه الطلب إذ لا بد للطالب من مطلوب ، لكن لم يكلف المجتهد إصابته فلذلك كان مصيبًا وإن لم يصبه ، إذ المعنى بالمصيب أنه أدى ما كلف به ، كذا ذكره الإمام الغزالي، ولا يخفى أن هذا بعينه مذهب القائلين بتخطئة البعض ، وإن سمي المخطئ مصيبًا بمعنى أنه أدى ما كلف به. انتهى[1] .

فإنه صريح أو كالصريح في أن الحق عند الله واحد، وأصرح منه في ذلك تعبير صاحب التنقيح عن هذا القول بقوله: وعند البعض مصيب ابتداء، مخطئ انتهاء.

وهذا ما قاله أبو حنيفة -رضي الله تعالى عنه-: كل مجتهد مصيب والحق عند الله تعالى واحد. انتهى[2] ، ولا يقال: يمكن حمله على ما قبله بناء على أن المراد بقوله: حكمًا واحدًا أي على سبيل الفرض، لأنا نقول: يرد هذا قوله أن هذا بعينه مذهب القائلين بتخطئة البعض.

واحتجوا لهذا القول: إما على غير تقرير الحواشي فبوجهين:

الأول: قوله -عليه الصلاة والسلام-: «**من اجتهد وأخطأ فله أجر واحد**»[3] .

---

(١) انظر: المستصفى للغزالي (٢/٣٦٣) حاشية السعد على العضد (٢/٢٩٥).

(٢) انظر: حاشية التوضيح على التلويح (٢/١٢٠). البخاري في الاعتصام (١٣/٣٣٠) ح(٧٣٥٢).

(٣) أخرجه مسلم في الأقضية (٣/١٣٤٢) ح(١٥/١٧١٦).

صرح بالتخطئة، وليست لأجل مخالفة حكم واحد واقع، لنفي الوقوع بأدلة المصوبة السابقة فتعين أنه بحكم مقدر.

والثاني: أن المجتهد طالب، وكل طالب لا بد أن يكون له مطلوب، وإنه ليس مطلوب المجتهد واقعًا بتلك الأدلة فهو مقدر.

وأجيب بضعف تلك الأدلة كما تقدم، وأما على تقرير الحواشي فبوجهين أيضًا.

الأول: قوله -عليه الصلاة والسلام-: «**إن أصاب فله أجران، وإن أخطأ فله أجر واحد**»[1] والأجر إنما يكون على الصواب، فلما كان ثوابه نصف ثواب المصيب فصوابه كذلك.

ورد: بأن ثواب المخطئ إنما هو على كده في الاجتهاد، وامتثال الأمر.

والثاني: قوله تعالى: ﴿**ففهمناها سليمان**﴾[الأنبياء:٧٩] الآية فوصف اجتهاد داود -عليه الصلاة والسلام- بالحكم والعلم في مقام الثناء عليه والامتنان مع كونه خطأ بدلالة سوق الكلام في تخصيص سليمان -عليه الصلاة والسلام- بإصابة الحق، فلو كان خطأ من وجه لما كان حكمًا وعلمًا بل جهلاً[2] .

وأجيب: بأنه لا دلالة في إيتاء الحكم والعلم على أن اجتهاده في تلك الحادثة حكم وعلم.

ورد: بأنه لو لم يكن اجتهاده فيها كذلك لما كان لذكرهما في هذا المقام فائدة، إذ لا يشتبه على أحد أن النبي -صلى الله عليه وسلم- أوتي حكمًا وعلمًا.

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) انظر: إحكام الأحكام للآمدي (٢٥٩/٤) حاشية التوضيح على التلويح (١١٩/٢).

ويمكن أن يجاب: بأن إيتاء الحكم والعلم من جهة علم تلك المقدمات التي أوردها في اجتهاده، وترتيبها على الوجه المخصوص المستوفي لما يعتبر فيها في الجملة ، وهذا لا ينافي حصول خلل في ذلك الاجتهاد في الجملة من انتفاء شرط أو وجود مانع. فليتأمل.

(**ولا يجوز**) أي لا يصح (**أن يقال**) قولاً صحيحًا مطابقًا للواقع (**كل مجتهد**) أي موقع للاجتهاد (**في الأصول**) في القواعد (**الكلامية**) المنسوبة إلى الكلام، أي الفن المسمى بذلك؛ لأنها ثبتت فيه أو إلى لفظ الكلام؛ لأنها تسمى به أي العقائد بمعنى المعتقدات (**مصيب**) في اجتهاده بأن وافق ما اعتقده أنه الحكم ما هو الحكم في الواقع بل قد يكون خطأ خلافًا للعنبري في قوله: كل مجتهد فيها مصيب[1] .

قال العلامة العضد كغيره: فإن أراد وقوع معتقده حتى يلزم من اعتقاد قدم العالم وحدوثه، اجتماع القدم والحدوث، فخروج عن المعقول، وإن أراد عدم الإثم فمحتمل عقلاً، ولنا في نفيه الإجماع قبل ظهور الخلاف على قتل الكفار وقتالهم ، وعلى أنهم من أهل النار لا يفرقون بين معاند ومجتهد ، بل يقطعون بأنهم لا يعاندون الحق بعد ظهوره لهم بل يعتقدون دينهم الباطل عن نظر واجتهاد[2] .

قال في الحواشي: وفي ورود الدليل على محل النزاع بحث؛ لأن الإجماع إنما هو في الكافر المخالف للملة صريحًا، والنزاع إنما هو في من ينتمي إلى الملة، ويكون من أهل القبلة ، وإلا فكيف يتصور من المسلم الخلاف في خطأ مثل اليهود والنصارى. انتهى[3] .

---

(١) انظر: إحكام الأحكام للآمدي (٢٣٩/٤) المحصول للرازي (٥٠٠/٢) نهاية السول للإسنوي (٢٠٥/٣) المستصفى للغزالي (٣٥٤/٢).

(٢) انظر: العضد على مختصر المنتهى (٢٩٣/٢ - ٢٩٤).

(٣) انظر: حاشية السعد على مختصر المنتهى (٢٩٤/٢).

لأن ذلك يؤدي إلى تصويب أهل الضلالة من النصارى والمجوس، والكفار ....

ويمكن أن يقال: مجرد الانتماء إلى الملة والدخول في عداد أهل القبلة مع مشاركة الكفار في سبب كفرهم لا يفيد، فالدليل إن لم يكن شاملاً بطريق الصريح كان شاملاً بطريق القياس ويحتمل كلا من الوجهين -أعني إرادة وقوع المعتقد، وإرادة الإثم لكنه إلى الأول أقرب-.

قول المصنف: (**لأن ذلك**) القول (**يؤدي إلى تصويب أهل الضلالة**) أي الباطل في اجتهادهم، أي إلى كون اجتهادهم صوابًا، بمعنى أن الحكم الذي أدى إليه مطابق لما هو الحكم في الواقع ، وتصويب أهل الضلالة باطل فكذا ما أدى إليه ، لأن ملزوم الباطل باطل، ثم بينهم بقوله (**من النصارى**) في قولهم (بالتثليث) أي كون الآلهة ثلاث الله، والمسيح ومريم، على ما يشهد له قوله تعالى: ﴿**ءأنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله**﴾ أو كون الله ثلاثة (إن صح أنهم يقولون: الله ثلاثة) أقانيم: الأب، والابن، وروح القدس، ويريدون بالأب: الذات، وبابن: العلم، وبروح القدس: الحياة. وهم قائلون في الحقيقة بكونها ذوات؛ لأنهم قالوا بانتقال أقنوم العلم إلى بدن عيسى - عليه الصلاة والسلام- ، والمستقل بالانتقال هو الذات لامتناع الانتقال على الأعراض، فقد قالوا بذوات قديمة.

والوثنية من (**المجوس**) في قولهم بالأصلين للعالم) بفتح اللام (النور والظلمة) فإنهما عندهم قديمان ، وتولد العالم من امتزاجهما ، ولعلهم أرادوا بالنور والظلمة خلاف المتعارف ، وإلا فالظلمة عدم الضوء عما من شأنه أن يكون مضيئًا، والنور ما قام بالمضيء لغيره كالقمر، بخلاف ما قام بالمضيء لذاته كالشمس فهو ضوء.

قال السيد: فإذا قوبل الضوء بالنور أريد بهما هذا المعنى. انتهى.

وقد يرمز إلى أنه إذا اقتصر على أحدهما أريد به ما يشمل الآخر، كما قال الفقهاء في الفقير والمسكين إذا اجتمعا افترقا، وإذا افترقا اجتمعا، فهما عرضان لا يقومان إلا بالجسم، فلا يمكن قيامهما بنفسهما ولا قدمهما، ثم رأيت ما سيأتي عند السيد (**والكفار**) وهو من عطف العام (في نفيهم التوحيد) أي إنكارهم كون الإله واحدًا بغير ما سبق عن النصارى كقول المانوية والديصانية من الثنوية: أن فاعل الخير هو النور، وفاعل الشر هو الظلمة.

قال السيد: وفساده ظاهر، لأنهما عرضان، فيلزم قدم الجسم وكون الإله محتاجًا إليه، وكأنهم أرادوا معنى آخر سوى المتعارف، فإنهم قالوا: النور حي عالم قادر سميع بصير. انتهى[1] .

ونفيهم (بعثة الرسول) إلى الخلق بأن أنكروها، ونفيهم (المعاد) الجسماني، أي عود الجسم (في الآخرة) بأن يبعث الله تعالى الموتى من القبور ويرد الله تعالى الروح إليهم، ومعتقد سلف الأمة وخلفها أن المعاد هذا الجسم بعينه، بأن يجمع الله تعالى الأجزاء الأصلية له، أي أكمل أجزاء حالات الشخص في حياته.

قال -عليه الصلاة والسلام-: «**يحشر الناس عراة غرلاً**»[2] ثم يزاد في أجساد أهل الجنة لتتوفر عليهم اللذات، وفي أجساد أهل النار تغليظًا للعقوبات، وفي الحديث: «**أهل الجنة جرد مكحولون أبناء ثلاث وثلاثين على خلق آدم طولهم ستون في عرض سبعة أذرع**»[3] .

---

(١) انظر: شرح السيد على المواقف (٨/٤٣).

(٢) أخرجه البخاري في أحاديث الأنبياء (٦/٥٥١) ح(٣٤٤٧) ومسلم في الجنة (٤/٢١٩٤) ح(٥٦/٢٨٥٩).

(٣) بنحوه أخرجه الترمذي في صفة الجنة (٤/٦٧٩) ح(٢٥٣٩) وقال: حديث حسن =

وورد أن سن الكافر كأحد، ولو خلق شخص بغير يد أو رجل، قال بعضهم فالظاهر أنه يعاد بيد ورجل، وأما قول الغزالي في التهافت أن المعاد جاز أن يكون بدنًا غير بدن الدنيا، فإنما ذكره للإلزام لا للاعتقاد كما صرح به في كتابه الاقتصاد في الاعتقاد.

والفلاسفة عن آخرهم أنكروا بعث الأجسام[1] واختلفوا في بعث الأرواح فقط فأنكره الطبيعيون منهم، وأثبته الإلهيون[2] **(والملحدين)** من الإلحاد وهو الميل عن الاستقامة وألحد ولحد في دين الله تعالى، حاد عنه وعدل وعن ابن عباس في قوله تعالى: ﴿**إن الذين يلحدون في آياتنا**﴾[فصلت: ٤٠] وهو تبديل الكلام ووضعه في غير موضعه ، وهذا أعم من جميع ما قبله لشموله بعض المسلمين أيضًا. أي والمائلين عن الاستقامة في (نفيهم صفات الله تعالى كالكلام) النفسي (وخلقه أفعال العباد) الاختيارية (كونه مرئيًا في الآخرة وغير ذلك) من الصفات، كالمعتزلة حيث قالوا: إنه متكلم بكلام أي لفظي هو قائم بغيره ليس صفة له وأن أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة العبد وحدها ، على سبيل الاستقلال بلا إيجاب بل اختيار، وأنه تعالى لا يُرى في الآخرة، ومثل بأمثلة ثلاث، لأن الصفة إما ذاتية كالكلام ، أو فعلية كالخلق، أو اعتبارية ككونه مرئيًا وتحرير مذاهب الفــرق المذكورة وبيان أدلتها مع إبطالها مبسوط في محله لا يليق بهذا المختصر ولا تدعو إليه الحاجة.

=

حسن غريب، والدارمي في الرقاق (٢/٤٣١) ح(٢٨٢٨). وبلفظه مع زيادة أخرجه الإمام أحمد في مسنده (٢/٣٩٥) ح(٧٩٥٢).

(١) انظر: شرح المواقف (٨/٢٩٤).

(٢) انظر: شرح المواقف (٨/٢٩٧).

....

(ودليل من قال) وهم الجمهور **(ليس كل مجتهد في الفروع مصيبًا)** بل قد وقع كما علم مما تقدم الكتاب والسنة والأثر، والإجماع والمعقول، فاقتصار المصنف على السنة للاختصار المناسب لهذه المقدمة مع الكفاية، وترك الشارح التنبيه على ذلك لظهوره وعدم الحاجة إليه.

أما الكتاب: فقوله تعالى ﴿**ففهمناها**﴾ أي الحكومة أو الفتوى ﴿**سليمان**﴾ وجه الدلالة: أن داود -عليه الصلاة والسلام- حكم بالغنم لصاحب الحرث، وبالحرث لصاحب الغنم، وسليمان -عليه الصلاة والسلام- حكم بأن تكون الغنم لصاحب الحرث ينتفع بها، ويقوم أصحاب الغنم على الحرث حتى يرجع كما كان فيرد كل إلى صاحبه ملكه، وكان حكم داود - عليه الصلاة والسلام - بالاجتهاد، إذ لو كان بالوحي لما ساغ لسليمان -عليه الصلاة والسلام- خلافه ، ولا لداود -عليه الصلاة والسلام- الرجوع عنه ولو كان كل من اجتهاديهما حقًّا كان كل منهما مصيبًا للحكم وفاهمًا له، ولم يكن لتخصيص سليمان -عليه الصلاة والسلام- بالذكر معنى[1] ، ولا يرد أن تخصيص سليمان بالذكر إنما يدل على ما ذكر بطريق المفهوم، وهو ليس بحجة عند كثير بل الجمهور على عدم الاحتجاج بمفهوم اللقب كما هنا. لأن الاحتجاج به ليس من جهة المفهوم بل من جهة أن سياق الآية لمدح سليمان -عليه الصلاة والسلام-. ومزيته في هذه القضية ومثل هذا السياق يدل على ما ذكر.

نعم، قد أجيب بأن المعنى: فهمنا سليمان الفتوى أو الحكومة التي هي أحق وأفضل، ويكون اعتراض سليمان مبينًا، على أن ترك الأولى من الأنبياء بمنزلة الخطأ من غيرهم بدليل قوله تعالى: ﴿**وكلاًّ آتينا حكمًا وعلمًا**﴾ [الأنبياء:٧٩].

---

(١) انظر: حاشية التلويح على التوضيح (١١٩/٢).

قوله -صلى الله عليه وسلم-: «من اجتهد فأصاب فله أجران، ومن اجتهد وأخطأ فله أجر واحد» وجه الدليل: أن النبي -صلى الله عليه وسلم- خطأ المجتهد تارة وصوبه أخرى. ....

إذ يفهم منه إصابتهما في فصل الخصومات، والعلم بأمور الدين، ويؤيد ما نقل أن سليمان -عليه الصلاة والسلام- قال: غير أن هذا أوفق للفريقين، فإنه يدل على أن هذا حق لكن غيره حق ولا يرد أن لا دلالة في قوله تعالى: ﴿**وكلاً آتينا حكمًا وعلمًا**﴾ [الأنبياء:٧٩]. على إصابة داود - عليه الصلاة والسلام - في تلك الواقعة لجواز إرادة الحكم والعلم في الجملة ؛ لأنه لا فائدة حينئذ في ذكرهما في هذا المقام لظهور أن النبي قد أوتي حكمًا وعلمًا في الجملة[١] .

وأما السنة: فالأحاديث الدالة علىترديد الاجتهاد بين الخطأ والصواب منها (**قوله -صلى الله عليه وسلم-**: «**من اجتهد فأصاب**»)في اجتهاده بأن أداه اجتهاده إلىاعتقاد ما هو الحكم في الواقع (**فله أجران**) على اجتهاده وإصابته كما تقدم (**ومن اجتهد وأخطأ**) في اجتهاده ، بأن أداه اجتهاده إلى اعتقاد خلاف ما هو الحكم في الواقع (**فله أجر واحد**) على اجتهاده كما تقدم.

(**وجه**) دلالة هذا (**الدليل**) علىما ذكر أن هذا الدليل تضمن (**أن النبي - صلى الله عليه وسلم - خطأ المجتهد**) أي حكم بخطئه (**تارة**) حيث قال: «**ومن اجتهد وأخطأ**»، (**وصوبه**) أي حكم بإصابته تارة (**أخرى**) حيث قال: «**ومن اجتهد وأصاب**» وبدأ بشق الخطأ في بيان وجه الدلالة عكس الواقع في الحديث اهتمامًا به فإنه المثبت للمطلوب.

(و) هذا الحديث رواه الشيخان البخاري ومسلم إلا أن هذا اللفظ ليس لفظ البخاري.

---

(١) انظر: حاشية التلويح على التوضيح (١١٩/٢).

ولفظ البخاري: «**إذا اجتهد الحاكم فحكم**» بما أدى إليه اجتهاده (فأصاب) في اجتهاده وحكمه، بأن أداه اجتهاده إلى اعتقاد ما هو الحق في الواقع فحكم به (فله أجران) على اجتهاده وإصابته (إذا حكم) بما أدى إليه اجتهاده (فأخطأ) في حكمه لخطئه في اجتهاده (فله أجر واحد) وفي رواية الحاكم : «**إذا اجتهد الحاكم فأخطأ فله أجر، وإن أصاب فله عشرة أجور**» ثم قال: صحيح الإسناد[١] .

ولا منافاة لأن الإخبار بالقليل لا ينفي الكثير، ولجواز أنه أخبر أولاً بالأجرين، ثم بالعشرة، أو أن المراد بالأجرين نصيبان مخصوصان، يساوي كل منهما خمسة من العشرة[٢] .

وقد نظر في هذا الدليل بأنه آحاد، والمسألة أصولية قطعية، سلمناه، لكن لا دلالة فيه، لأن القضية الشرطية لا تدل على وقوع شرطها، ولا على إمكانه.

سلمناه، لكن الخطأ متصور عند القائلين بأن كل مجتهد مصيب وذلك عند عدم استفراغ الوسع ، فإن كان ذلك مع العلم بالتقصير فهو مخطئ آثم، وإن كان بدون العلم فهو مخطئ غير آثم ، فلعل هذه الصورة هي المرادة من الحديث ، أو لعل المراد منه ما إذا كان في المسألة نص أو إجماع أو قياس جلي ولكنه طلبه المجتهد واستفرغ فيه وسعه فلم يجده، فإن الخطأ في هذه الصورة متصور أيضًا عندهم.

وأجيب عن الأخير بأنه إن وقع الاجتهاد المعتبر فيما ذكرتموه ثبت المدعى، وهو خطأ بعض المجتهدين في الجملة، وإن لم يقع لم يجز حمل الحديث عليه لما تقرر من وجوب حمل اللفظ على الشرعي ثم العرفي ثم اللغوي.

---

(١) المستدرك (٤/٨٨).

(٢) انظر: إحكام الأحكام للآمدي (٤/٢٥٠). نهاية السول للإسنوي (٣/٢٠٦).

....

ويجاب عن الأول بما أشار إليه المولى سعد الدين حيث قال: وهي أي الأحاديث والآثار الدالة على ترديد الاجتهاد بين الخطأ والصواب ، أي كل من الأمرين، الأحاديث والآثار المذكورة وإن كانت من قبيل الآحاد إلا أنها متواترة من جهة المعنى وإلا لم تصلح للاستدلال على الأصول.انتهى[1].

فإن قلت: هذا الجواب لا ينفع المصنف لاقتصاره على حديث واحد وهو آحاد قطعًا لفظًا ومعنى.

قلت: يجوز أن يكون مقصوده التنبيه على الباقي، وكأنه قال: الدليل هذا الحديث المروي بطرق كثيرة تفيد التواتر المعنوي، لكنه ترك التصريح بذلك لشهرته.

وعن الثاني: بما قرره أهل المعاني من أن أصل (إذا) هو الجزم بوقوع الشرط في اعتقاد المتكلم بخلاف (إن) وقد ورد التعبير بـ (إذا) في بعض الروايات كما في رواية البخاري السابقة فيحمل عليها غيرها مما عبر فيه ، بما لا يفيد الوقوع.

فإن قلت: حمل غيرها عليها ليس بأولى من العكس، فلا بد من مرجح.

قلت: المرجح أن مقصود النبي -صلى الله عليه وسلم- بهذا الكلام تعليم الأمة الحكم الشرعي ، فلولا أن هذا الشرط ممكن الوقوع لما كان للاهتمام ببيان هذا الحكم فائدة معتد بها وذلك لا يجوز في حقه -عليه الصلاة والسلام-، وإن كان الوقوع يستلزم اتحاد الحق إذ لو تعدد لما أمكن الوقوع، واتحاده يستلزم وقوع الخطأ بالفعل ضرورة اختلاف المجتهدين بالفعل في القضية الواحدة على وجوه قد تكون بعدد الأحكام الشرعية، والكلام يعد موضع نظر، إذ لم ينقطع الاحتمال إلا أن يلتزم انتفاؤه عادة. فليتأمل.

---

(١) انظر: حاشية التلويح على التوضيح (٢/١١٩).

وأما الآثار: فمنها ما روي عن الصديق -رضي الله تعالى عنه- أنه قال في الكلالة : أقول فيها برأيي ، إن كان صوابًا فمن الله، وإن كان خطأً فمني وأستغفر الله[1] .

وعن عمر -رضي الله تعالى عنه- أنه حكم بحكم فقال له بعض الحاضرين: هذا والله الحق، حكم بحكم آخر فقال له الرجل: هذا والله الحق، فقال عمر له : إن عمر لا يعلم أنه أصاب الحق لكنه لا يألو جهدًا. أو روي أنه قال: إن يكن خطأ فمنه وإن يكون صوابًا فمن الله[2] .

وعن علي أنه قال لعمر في قضية المجهضة: إن لم يجتهد فقد غشك وإن اجتهد فقد أخطأ، أرى عليك الغرة، وعن ابن مسعود أنه قال في المفوضة: أقول فيها برأيي فإن كان صوابًا فمن الله، وإن كان خطأً فمني ومن الشيطان، والله ورسوله بريئان[3] وعن جماعة من الصحابة أنهم خطئوا ابن عباس في إنكار العول وهو أيضًا خطأهم في إثباته[4] .

وأما الإجماع: فبيانه أن القياس مظهر لا مثبت، فالثابت بالقياس ثابت بالنص معنىً، وإن لم يكن ثابتًا به صريحًا، وقد أجمعوا على أن الحق فيما يثبت بالنص واحد لا غير.

ونظر فيه المولى سعد الدين: بأن القياس عند الخصم مثبت لا مظهرًا، وبأن الحكم الاجتهادي أعم من أن يكون بالقياس أو بغيره من الأدلة الظنية، كمفهوم الشرط والصفة، ونحو ذلك.

---

(١) الدارمي (٢/٣٦٥) باب الكلالة والبيهقي في الكبرى (٦/٢٢٤).

(٢) مصنف عبد الرازق (٨/٢٤٩).

(٣) أبو داود في النكاح (٢/٢٣٧) بـاب: فيمن تزوج و لم يسم صداقًا. والترمذي في النكاح (٣/٤٤١) والبيهقي في الكبرى (٧/٢٥٧).

(٤) انظر: إحكام الأحكام للآمدي (٤/٢٥١ - ٢٥٢).

والخلاف في اتحاد الحق، أو تعدده جارٍ في الجميع فلا إجماع على اتحاد الحق إلا فيما لم يقع فيه خلاف(١) .

وأما المعقول: فبيانه أن كون الفعل حرامًا ومباحًا أو صحيحًا وفاسدًا، أو واجبًا وغير واجب ممتنع؛ لاستلزام اتصافه بالنقيضين والممتنع لا يكون حكمًا شرعيًّا(٢) .

واعترض : بمنع امتناع ذلك بالنسبة لشخصين؛ لأن التناقض إنمايكون عند اتحاد المحل.

وأجيب: بأن الجمع بين المتنافيين بالنسبة لشخصين ممتنع أيضًا في شريعة نبينا -عليه الصلاة والسلام- لأنه مبعوث إلى الناس كافة، داعٍ لهم إلى الحق بصريح النصوص أو معناها ، من غير تفرقة بين الأشخاص لدخولهم في العمومات على السواء، لا يقال: اجتماع المتنافيين بالنسبة لشخصين واقع قطعًا فلا يصح الحكم بامتناعه أيضًا(٣) .

ألا ترى أن الوتر واجب في حق الحنفي غير واجب في حق الشافعي، لأنا نقول: ليس هذا من اجتماع المتنافيين؛ لأن المعنى باجتماعهما اجتماعهما في الواقع، وما ذكرته ليس كذلك لأن أحدهما غير واقع على قولنا.

نعم، قال المولى سعد الدين: لا يخفى ابتناء هذا الجواب على أن الثابت بالقياس ثابت بالنص، وأن الحق في الاجتهاديات الثابتة بالنصوص واحد إجماعًا قال: والأصوب أن يقال: يلزم الجمع بين المتنافيين بالنسبة إلى شخص واحد فيما إذا استفتى عامي لم يلتزم تقليد مذهب معين مجتهدين حنفيًا وشافعيًا فأفتاه أحدهما بإباحة النبيذ والآخر بحرمته، لم يترجح أحدهما عنده ولم يستقر عمله على شيء منهما.انتهى.

---

(١) انظر: حاشية التلويح على التوضيح (٢/١١٩ - ١٢٠).

(٢) انظر: إحكام الأحكام للآمدي (٤/٢٥٣).

(٣) انظر: حاشية التلويح على التوضيح (٢/١٠٢).

ولقائل أن يقول: الثابت هاهنا في حق ذلك العامي أحد الحكمين على البدل فلا يلزم الاجتماع المذكور، فليتأمل.

وقد يستدل على المطلوب بنفس قولنا: ليس كل مجتهد مصيبًا، لأن الاجتهاد فيه إن كان صوابًا حصل المدعى، أو خطأ فقد حصل الخطأ لهذا المجتهد، وذلك يمنع الكلية، وهو مغالطة، لأن هذه مسألة أصولية وكلامنا في الفروع.

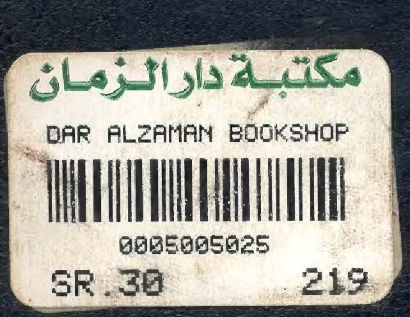
والله سبحانه وتعالى أعلم، والحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله، ربنا لك الحمد كما ينبغي لجلال وجهك ولعظيم سلطانك وصلى الله وسلم على سيدنا محمد عدد معلوماته، ومداد كلماته كلما ذكره الذاكرون وغفل عن ذكره الغافلون وعلى آله وأصحابه وأزواجه وعترته، وأنصاره وأحزابه وعلى تابعيه أبدًا دائمًا يا رب العالمين.

تم بحمد الله وعونه وحسن توفيقه، والحمد لله وحده، وكان الفراغ من كتابته يوم الأربعاء المبارك سادس شهر جمادى الثاني من شهور سنة ألف ومائة وأربعة وثمانين بعد الهجرة النبوية على صاحبها أفضل الصلاة والسلام.



فهرس الموضوعات


ابن قاسم
الصباغ العبادي
الشرح
الكبير
على
الورقات
دار
الكتب
العلمية
بيروت


مكتبة دار الزمان
DAR ALZAMAN BOOKSHOP
0005005025
SR.30
219